الدكتور عبد الحكيم أجهر

الحقيقة وسلطة الاختلاف

التصوف بوصفه إجابة أخرى عن السؤال الإسلامي





المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

الحقيقة وسلطة الاختلاف

التصوف بوصفه إجابة أخرى عن السؤال الإسلامي

الكتاب : **الحقيقة وسلطة الاختلاف**
التصوف بوصفه إجابة أخرى عن السؤال الإسلامي
المؤلف : **د. عبد الحكيم أجهر**
الطبعة : الأولى 2019
عدد الصفحات : 360
القياس : 17 × 24
الإيداع القانوني : 2019MO0909
الترقيم الدولي : 978-9954-705-59-9

الناشر: **المركز الثقافي للكتاب**
الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف : 212522810406+
فاكس : 212522810407+
markazkitab@gmail.com
بيروت / لبنان
الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي
هاتف : 9611747422+
فاكس : 9611744733+

الدكتور عبد الحكيم أجهر

الحقيقة وسلطة الاختلاف

التصوف بوصفه إجابة أخرى عن السؤال الإسلامي



الفهرس

مقدمة: ما هو خطاب الذات؟ 7

خطاب الذات (الصوفي) والتنوير الأوروبي........................ 24

الفصل الأول

في مفهوم خطاب الذات 35

1-1 الحكاية المركزية: الانفصال والأصل........................ 42

الفصل الثاني

تاريخية خطاب الذات وقضاياه المؤسسة........................ 51

2-1 مراحل خطاب الذات........................ 53

2-2 الممكنات الإنسانية كمنطقة اتصال بين التناهي الإنساني واللاتناهي الإلهي........................ 62

2-3 الوحدة والكثرة في الذات........................ 65

2-4 الآخرية المطلقة ومفهوم المفارقة........................ 70

الفصل الثالث

مسؤولية الجسد والرجاء الإلهي........................ 77

الفصل الرابع

تنزيه الذات الإنسانية وإعدادها للقاء الله........................ 99

4-1 المعرفة بوصفها شعوراً بالذات المحضة........................ 116

4-2 المعرفة ومغامرة اللقاء مع الآخر بذاته........................ 119

4-3 المعرفة والحقيقة الحرجة........................ 127

4-4 الحقيقة والحيرة........................ 142

4-5 الله والعوائق الصعبة أمام التجربة........................ 150

الفصل الخامس

المرحلة التداولية: السند النصي والتصوف الإجرائي............................. 159

5-1 السند النصي... 178

5-2 النفري بوصفه استثناء في المرحلة التداولية...................... 195

الفصل السادس

ابن عربي: الكتابة وسردية تحولات الوجود................................... 201

6-1 وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود؟.. 208

6-2 الآخرية المطلقة والآخرية المتعينة.................................... 213

6-3 تفسير مختلف لمفهومي الوحدة والكثرة............................... 237

6-4 المعرفة والعالم.. 237

6-5 معرفة الله والحيرة... 242

6-6 الميثاق: الحرية ومفهوم الحقيقة...................................... 250

6-7 الوجود والعدم... 259

6-8 خطاب الذات بعد ابن عربي: الانزياحات وأشكال التعبير............ 271

6-8-1 تلاميذ ابن عربي والتعبير الفلسفي................................ 272

6-8-2 الرومي والتعبير الشعري.. 279

الفصل السابع

الطرق الصوفية وانزياحات في منطقة المحايثة................................. 295

7-1 المرحلة الأولى من الطرق الصوفية المتأخرة.......................... 297

7-2 الصوفية الجديدة بين سلطة ابن عربي والبحث عن انزياحات جديدة... 316

المراجع والمصادر باللغة العربية.. 347

مراجع باللغات الأخرى.. 354

مقدمة

ما هو خطاب الذات؟

خطاب الذات هو الخطاب الذي اعتاد التاريخ الفكري الطويل للتراث الإسلامي أن يطلق عليه اسم (التصوف)، هذا الخطاب غالباً ما كان تجربة فردية، يقتصر فيها المتصوف في تجربته على نفسه، ويتوجه بشكل تام نحو الله. العالم الفيزيائي كان غائباً عن اهتمام هذا الخطاب في قرونه الأولى، ولم يحصل على حصته من تفكير المتصوفة إلا في وقت متأخر. وحتى في اللحظات المتأخرة من هذا الخطاب عندما أخذ العالم الفيزيائي نصيبه من التفكير، فإن العالم كان يُفكر به على أنه إنسان كبير، وليس على أنه قوانين فيزيائية وتأثيرات متبادلة. الذات الإنسانية المتمثلة بالفرد هي الفاعل في هذا الخطاب، والذات الإلهية هي المقصودة بهذا الميل الإنساني نحوها. كان الصوفي يسعى لجعل ذاته ذاتاً كونية أو جعل الذات الإلهية جامعة للعالم كله، أو في جعل الكل، المجرب والعالم والله يلتقون في ذات واحدة.

خصوصية هذا الخطاب، تتضح مع المراحل المتقدمة منه على أنه خطاب ذات لذات، أنا مع الهو، وفرصة اللقاء بين الأنا والهو فرصة ممكنة جداً لأن الذاتين وحدة غير منقسمة حسب اعتقاد هذا الخطاب. وهذا يجعل من التمييز الحاسم بين الذات والموضوع في خطاب الذات أمراً صعباً، فالذات الإنسانية تنظر لغيرها من منظارها كذات، أكثر مما تنظر لهذه الذات الأخرى على أنها وجود موضوعي يتوجب فهمه مستقلاً عن الإنسان بشكل تام، وفي الوقت نفسه فإن رحلة المجرب في الترقي الذاتي في هذا الخطاب تفترض ضمناً وجود موجود آخر يتمتع بكل ما من شأنه أن يتطلع إليه إنسان متناه ومنفصل ومتكثر في ذاته .

التجربة الشخصية للمتصوف أو السالك اتجاه الله كانت تجعل من هذا السالك مُمثلاً بذاته عن العالم كله، الذات هي نقطة البدء ونقطة المنتهى في كل التجربة الصوفية، فليس هناك من شيء يهم السالك سوى العلاقة بينه وبين الله، ولا شيء يتجاوز تجربته وحدوده النفسية سوى الله نفسه كذات تستمع وتستجيب لتطلعات الإنسان.

اختصرت الذات المجربة العالم كله في داخلها وصارت المشكلات أو الثنائيات التي شغلت الخطابات الأخرى وفي مقدمتها علاقة الوحدة بالكثرة هي علاقات تنطبق على الذات الإنسانية والله، وبموازاة الخطابات الأخرى التي كانت تنظر مثلاً للوحدة على أنها مُمَثلة بالله، وأن الكثرة مُمثَلة بالعالم الفيزيائي، صارت في خطاب الذات علاقة بين الوحدة المُمثَلة بالله والكثرة المتمثلة بالرغبات والميول والانفعالات الإنسانية. كان الصوفي متشككاً في انفعالاته لأنها تثير خوفه كونها تذكره دائماً بتناهيه الإنساني، فالوصول للتوحيد الحقيقي الذي هو هدف التجربة الروحية يقتضي بالضرورة إزالة أهم عائقين: "الرهبة والرغبة"، ورغم حقيقة هذين الشعورين بوصفهما ملازمين لطبيعة الوجود الإنساني، لكن قوة الحقيقة تقهرهما، كما يقهر سلطان "ضوء الشمس ضوء الكواكب".

خطاب الذات الذي سيطر على المتصوفة في القرون الأولى كان يقوم على عناصر أساسية هي، الفرد الإنساني، الله، والتجربة الوجدانية، وكانت السمة الأهم للتجربة الروحية التي يخوضها الصوفي هي المباشرة، إذ لا وسائط، ولا أدوات ولا مفاهيم، ولا حتى أحياناً ملكات الإنسان الإدراكية كالحواس والعقل، إنها مجرد تلك الحالة الانفعالية التي تتوثب فيها الذات نحو التعالي بطريقة مباشرة.

خطاب الذات يمثل إجابة أخرى عن سؤال الله الذي أثاره الإسلام، فكل أسئلتنا الكبيرة والتي تمثل الحدود القصوى من المشاغل الإنسانية صارت الثقافة الإسلامية تناقشها وفق مرجعية الله، ذلك الكائن الشامل في صفاته لكل شيء والذي يمثل في ذاته اللاتناهي واللاتعين. بهذا المعنى الذي قدمه الإسلام لله كان لابد من أن يصبح الله هو السؤال، لأن كل أسئلتنا الجزئية في هذا العالم يجب أن

ترجع في آخر المطاف إلى الله، فهو الأساس والمرجع النهائي للأشياء، وهو الذي لا يتوقف وجوده عن الوجود أبداً، والأمر المهم الذي شدد عليه الإسلام هو أن هذا الإله بكل هذا الغنى والشمول واللاتناهي لا يرضى أن يوجد وحده بعيداً عن العالم، فهو لا يكتفي بتأمل ذاته البهية والجليلة، ولا يتمتع بانقطاع صلته مع الأشياء، في حركتها وفسادها وقبائحها وشرورها. هذا الإله لا يمكن له أن يفك ارتباطه بالعالم، الله والعالم متصلان، وكل طرف لا يمكن فهمه دون الآخر رغم ما يبدو من تباعد بين الطرفين. الله واحد مطلقاً ومع ذلك فإنه يمثل الأساس الإيجابي في أي علاقة محتملة بينه وبين العالم، إنه أساس جميل وجليل وواعد. كل ذلك يضاعف من التعقيدات والصعوبات التي ستواجه الفكر وهو يحاول إيجاد صيغة ارتباط بين الله والعالم. إن العالم لو تخيلناه للحظة معزولاً عن الله لما كان لنا أن نتصوره إلا أنه مجموع أشياء وحوادث لا معنى لها، إنه عالم خام، بليد، لا يفكر، صلب، عنيد، أبله، لا إرادة له ولا شعور...، هذا العالم لا يمكن أن يحصل على معناه وحيويته إلا بسببنا أو بسبب حضور الله فيه، عندها تتغير صورة العالم، ويصبح كل حدث فيه ممتلئاً بالغايات وضاجاً بالمعنى، يصبح قابلاً لأن يتحاور معنا في تصوراتنا فيه وعنه، يتحول إلى شيء يقبل منا حكاياتنا التي نحكيها عنه ويستجيب لطموحاتنا فيه.

من الذي يجعل العالم هكذا؟ بالنسبة لديانة توحيدية تصورت الله وفق الشروط التي ذكرناها، فإن الله هو الذي يضخ العالم بالمعنى ويجعله مكاناً قابلاً للعيش بالنسبة لنا. ولكن سؤال الله لا يكف عن تساؤليته، إنه السؤال الذي لا يتوقف أبداً عن كونه سؤالاً، إذ طالما أنه اللاتعين واللاتناهي فإن صياغة أية فرضية للعلاقة بين الله وبين العالم تبقى فرضية ناقصة أبداً، ويستحيل عليها أن تزعم حضور الله الدائم وبشكل نهائي داخل العالم، فالعالم هو مجرد كيانات لم نر منها سوى الولادة والموت، سوى ربما تناغم حركاتها لفترة من الزمن طويلة أو قصيرة، لم نلاحظ سوى بعض التراكيب المعقدة التي أخذ عقلنا فترة طويلة في محاولة تفسيرها. ولكن الله هو الطرف المعاكس تماماً، إنه ذلك الأساس الذي لا يمكن استنفاذه والذي

يمكن له أن يساعدنا في تفسير كل شيء، ويساعدنا ربما في تهدئة روعنا من مخاوفنا التي يثيرها وعينا دائماً.

الله لا يكف عن البزوغ بوصفه الحقيقة غير القابلة للنفاذ، بوصفه ذلك المستحيل الذي لا يمكن أن نأتي به إلى العالم مرة واحدة ونرتاح، إنه منفلت من تصوراتنا، مهما بلغت هذه التصورات من تقدم علمي فيزيائي أو إنساني، نحن دائماً أمام سؤال جديد، كلما أجبنا عنه، تقفز أمامنا عشرات الأسئلة الأخرى.

في تلك الأسئلة التي لا تنتهي يقيم الله، فهنا بيته الحقيقي، إنه أساس العالم الذي لا يقبل تصوراتنا عن تأسيسه للعالم، فهو نفسه الذي يهدم كل أساس تصورناه به وبنينا العالم على أساسه، يهدم كل صورة نفترضها عنه، فأي إجابة نقترح فيها شكل تأسيسه للعالم أو مصدريته له أو أصله هي فرضية قابلة للنقد ولو بعد حين، ولكن بالمقابل فإنه لابد لنا أن نفترضه أساساً للعالم، ولا بد أن نعتقد به كحقيقة حاضرة دوماً في أنشطتنا. هكذا كان النص التراثي ينظر لله بوصفه الحقيقة المفارقة أبداً والحاضرة في كل حياتنا أبداً.

اهتمت خطابات عديدة في التراث الإسلامي بتفسير العالم، أما خطاب الذات فلم يشغل نفسه في القرون الأولى بتفسير العالم بل انشغل بالوجود الإنساني وبكل ما يتعلق به من تناه وموت وانفصال واغتراب. انشغل خطاب الذات ليس فقط بقلقه الخاص حول الموت والانفصال عن الأصل، بل إنه وجد في الله الإجابة عن تلك الهموم الإنسانية. إذا كانت فاعلية الله في خطاب القوة تفسر العالم الفيزيائي فإن الاقتراب من الله لحد لصيق به تمنح الإنسان في خطاب الذات فرصة التغلب على أعمق أشكال القلق التي يثيرها الوجود الإنساني.

إن الأشكال التي أخذها خطاب الذات عبر تاريخه لا يمكن تفسيرها دائماً على أنها أشكال إيمانية بالمعنى التقليدي، على العكس كان الإيمان ناتجاً عن القلق الإنساني، لذلك لم يكن الإيمان هو ممارسة طقوس فقط، بل هو نوع من المغامرة التي لا يملك المؤمن طريقاً سواها من أجل تهدئة قلقه الوجودي. هذه المغامرة

عبرت مراحل عدة لأنها في كل مرحلة كانت تعود فتشكك بجدوى فعلها وطريقتها في الإيمان فتنتقل إلى مغامرة جديدة. إن الشخصيات الصوفية التي عرفها الإسلام تكشف عن طبيعة هذه المغامرة الفتاكة، ففي لحظة يذهب الصوفي إلى حزن شديد وبكاء وعزلة مؤلمة، وفي مرة ثانية يستجدي الناس أن يقتلوه ويريحوه فهو لم يعد قادراً على الاحتمال أكثر في انفصاله وغربته، وفي مرة ثالثة يقرر التخلي عن المغامرة مع ذاته ومع الله فيتحول إلى رجل دين مُتعَب من البحث، يجد في الناس الذين يريدون شكلاً بسيطاً من الإيمان فرصة لتلقينهم وتعليمهم كيف يتحولون إلى أتقياء يضمنون الجنة بعد الموت، وكيف يكونون تجاراً بارعين في تحقيق الربح الأخروي.[1]

ومرة يتحول المغامر الصوفي إلى كاتب رواية الوجود، إلى ذلك الذي يجعل من الكتابة امتلاكاً للعالم، ومن الصياغات اللغوية ارتقاء بالإنسان لمستوى الألوهية. مغامرة الكتابة هي شكل من المغامرة التي تجد في التعبير اللغوي شكلاً آخر لمواجهة القلق الإنساني، فالكتابة وحدها تسمح بالإمساك بالعالم والحقيقة، وسرعان ما يتساءل روائي الوجود عن قدرة اللغة على لعب هذا الدور. ولكنه في الوقت نفسه قد اختار اللغة، لذلك لا يجد سوى اللغة لكي يتغلب على اللغة لبلوغ هدف الحقيقة الصعب، فنجد النص الصوفي أحياناً نصاً منفجراً في طريقة صياغته، على مستوى الأسلوب وعلى مستوى قول الحقيقة.

إن آخر شكل للمغامرة هو ذلك الاختيار الذي يقرره أحدهم ليكون فقيراً يجوب الشوارع وينطق بالحكمة على طريقة الرواقيين القدامى، ويرمي بالرهبة على من يستمع له وكأنه متنبئ بالمستقبل أو كأنه كاشف عن سر لا يستطيع كشفه الإنسان العادي، أو قد يكون راقصاً يردد اسم الله متناغماً مع الجماعة التي تشاركه هذا الترداد على إيقاع مشترك يجعل جسده منهكاً ويجعل من الإنهاك اعتقاداً بحضور الله فيه.

---

(1) تحويل الإيمان إلى تجارة من أجل ربح الآخرة مفهوم شائع في الإسلام ولكن من كرس هذا المفهوم في التراث الصوفي هو الحارث بن أسد المحاسبي كما سنرى.

خطاب الذات في معظم مراحله هو مواجهة بين ذات وذات، ذات ناقصة ومضطربة وتعي تناهيها، وذات لانهائية وكونية. الذات الإنسانية هنا تنوب مناب العالم كله، فليس المقصود هو العالم، بل نحن، كيف وجِدنا، ولماذا يجب أن نموت، ولماذا نحن مرميون منفصلون عن أصلنا الوجودي، عن الله؟

هذا الخطاب الصوفي قد يُقرأ وغالباً ما قرىء على أنه إيمان ذليل، في الفقر والحزن والبكاء والتواضع الذي يجعل أحدهم يتمنى أن يصبح تحت الأقدام، ولكن دراسة تاريخية لهذا الخطاب تجعله ينكشف على شكل آخر، فكل مرحلة تخبرنا بما لم تقوله المرحلة السابقة قولاً صريحاً، فتكشف عن هذا القلق الإنساني المتوفز نحو اللانهائي.

عندما بدأ خطاب الذات في الكتابة صار يخوض في اللامتناهي بواسطة اللغة، فكشف لنا الكثير عما لم يكن يستطيع المجرب أو السالك المبكر قوله، صارت اللغة مباحة وصارت مسؤولة عن الدخول إلى الزوايا الغامضة التي تملأ الحقيقة، تلك الحقيقة التي تتوارى داخل الأشياء أبداً.

في مرحلة ولادة النص السردي الذي يروي قصة الوجود بطريقة مفاهيمية متسقة صارت الكتابة بديلاً عن التجربة الوجدانية العارية لرابعة العدوية وذي النون المصري وأبي سليمان الداراني، وصار من الممكن للغة أن تدشن مرحلة جديدة يمكن تسميتها بإستراتيجية التسمية، أو بدقة أكبر استراتيجية الشروع بالتسمية. لقد بدأت قبل ذلك التسميات، منذ القرن الثالث الهجري حين صار المتصوفة يكتبون ويطلقون الضمائر اللغوية كأسماء، ويسألون من "أنا"؟، من "هو"؟، وهذا الضمير "هو" الذي يعني الله يمثل ذلك الاسم الذي يريد إلغاء كل اسم آخر، فـ"هو" تعني إنكاراً لأي تسمية مهما كانت، ولكنها في الوقت نفسه اسماً لشيء يراد القول ضمناً فيه إنه آخر حقيقي لا أعرف عنه شيئاً، ولا يمكن معرفته بواسطة شيء. كان اسم الإشارة "هو" يصاحب إصرار المتصوف على ضرورة الصمت حيال الله الذي لا يسمح تنزيهه بقول أي شيء فيه، ولكن من جهة أخرى نجد المتصوف منشغل في تسمية الله، حتى لو كان بالنفي، لم يميز المتصوفة في القرن الثالث الهجري بطريقة

نظرية ناضجة بين التنزيه والتشبيه. نجد الحلاج (ت. 309هـ/922م) مرة ينزه الله كلياً ويعتقد أن الحلول كفر، ومرة يقول "أنا الحق" فيشبهه تشبيها تاماً، دون أن ينجح في جعل ذلك قاعدة نظرية لفهم العالم كما سيفعل لاحقاً ابن عربي. وكذلك البسطامي (ت. 261هـ/874م) في حكاياته المترددة بين حضور الله فيه وغيابه، مثل: "أسلمني إليك، فإنه لم يبق لي معها غيرك"، فالبسطامي يريد الآخرية الإلهية أن تصبح هو، والآخرية تملك القرار في هذا الشأن لأنها ستبقى آخرية، ولن تجعل الأشياء كلها ذاتاً واحدة.

الشبلي (ت. 334هـ/945م) من جهته كان يمتنع عن قول أية عبارة يمكن قولها عن الله، حتى الإشارة إلى الله بالنسبة إليه تعني نوعاً من الإثنينية، وبالنسبة له فإن قول شيء ما عن الله هو إلحاد، ولكن مع ذلك لابد من البحث عن الحقيقة ولابد من قول شيء عن الله، يقول: "ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهم أنه واصل فليس له حاصل، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن ظن أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميزتموه في أوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود إليكم محدث مصنوع مثلكم"، "ليس للخلق طريق إلا ذكره ووصفه ونعته، على مقدار ما أبدى إليهم ورسمه لهم".[1]

إنها العبارات المترددة نفسها التي راجت عند المتصوفة الكبار في تلك المرحلة، فالله هو الحقيقة التي هي نحن، ولكنها حقيقة مفارقة لنا في الوقت نفسه.

لقد كتب الحلاج وقال البسطامي أشياء كثيرة ولكن طريقة قولهما كانت حيرة في القول أكثر منها قولاً صريحاً. طواسين الحلاج فيها من الغموض والستر اللغوي مثل ما فيها من الإفصاح، فالشعر يستطيع لعب هذا الدور، وحكايات البسطامي هي مجرد حكايات قصيرة تقول وتتملص من القول في الوقت نفسه، كلا التجربتان لم تكونا سرداً لغوياً عن الوجود، كانت لغتهما تشبه تجربتهما تردداً بين طرفين، قبولاً ورفضاً، اعترافاً وإنكاراً. وربما من نافل القول إن هذه اللغة كان يقتضيها النظر لله حتماً. إنه إله يختلف عن الآلهة القديمة، فلا يمكن صناعة إنسان كوني يأخذ

(1) أبو نصر السراج، *اللمع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) ص. 30.

مكان الله كما فعلت بعض الثقافات القديمة، ولا يمكن تجنب الأسئلة الإنسانية الكبرى التي تسعى للتخلص من التناهي الإنساني.

والتفسير الذي يشرح لنا هذه الحيرة لا يجب أن يتوقف عند عبارات التبرير التي قيلت لاحقاً، مثل وصف أحوال هؤلاء بالوجد الذي يغلب على أصحابه، أو السكر أو الشطح الناتج عن غياب الوعي....، إن التفسير الأكثر ملائمة هو مشكلة السؤال الإسلامي نفسه في مرحلة وصوله إلى حدوده القصوى، أي: كيف يكون الله منزهاً مطلقاً ومستحضراً في ذواتنا في الوقت نفسه؟ إن السؤال نفسه كان صعباً.

التردد والحيرة وتناقض العبارات ليست الطريقة الوحيدة التي تفسر لنا وصول السؤال الإسلامي إلى مداه الأكثر صراحة، بل إن مشروع التسميات الذي لجأ إليه هؤلاء يقدم تفسيراً إضافياً حول كيفية استحضار الله في الإنسان. كانت التسميات ضرورية لتحديد هدف الاتصال بالله، وفي الوقت نفسه لا يجب تسمية الله بأي اسم نحاول نحن البشر التخلص منه في تجربتنا التي يجب أن تتعالى على كل تعين، فكان لابد من تسميات تحدد ولا تحدد في الوقت عينه، مثل تسمية الله بـ (الحق)، والواحد، والمنزه، الأول والآخر، أي صاحب الأزلية والأبدية، وهي كلها أسماء تقف على حدي التعيين واللاتعيين........، نلاحظ هذا التردد والغموض عند الحلاج الذي يعتقد أنه من أجل أن نفهم الله فهماً حقيقياً يجب أن يلاحظ أحدهم أزلية الله وأبديته وما بينهما، هذا هو التوحيد الحقيقي،[1] وهذا تعبير غامض لحد كبير، ومن جهة اتصال الله بالعالم ومفارقته له في الوقت نفسه، يقول مثلاً: "يا إله الآلهة، ويا رب الأرباب، ويا من لا تأخذه (سنة ولا نوم) رد إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك. يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين إنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم".[2] وفي نص آخر: "النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة، فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط... وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين.

---

(1) *كتاب أخبار الحلاج*، نشر وتصحيح وحواشي، ل. ماسينيون و ب. كراوس (كولونيا: دار الجمل، 1999) ص. 51.

(2) سابق، ص. 24.

وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يُشاهد وترائيه عن كل ما يُعاين. ومن هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه".[1]

وفي مكان آخر يتحدث عن أن الله يظهر ويتجلى وقتاً من الزمن ثم يختفي ويستتر مرة أخرى، والاستتار الإلهي هو من أجل مصلحة البشر الذين لا يحتملون حالة الحضور الإلهي الدائم، ومن أجل أن يحفظ الله لهم استقلالهم، ولكن استتار الله أو غيابه لا يحدث مع الحلاج، فالله منكشف دائماً له لا يختفي ولا يسمح له بقليل من الراحة، كي يرفق به، "لكني ليس يستتر عني لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر، ولا وجه لي ولا خبر".[2] إنه التلاشي التام للذات الإنسانية داخل الذات الإلهية.

في هذه النصوص التي يأخذ فيها الحلاج جانب الاتصال مع الله والاستغراق فيه، نقرأ في نصوص أخرى، عبارات معاكسة تماماً تتحدث عن مفارقة الله للعالم وللإنسان نفسه، فهو لا يؤكد فقط على الفرق بين الله والعالم في القدم والحدوث، وإنما يذهب إلى أكثر من ذلك، حيث الله متميز بتوحيده وبأن كل تصوراتنا عنه هي أوهام وأن الله بخلافها، والله لا تماثله العيون ولا تقابله الظنون، لا مكان ولا زمان يمكن تخيل الله فيهما، وحتى اللغة التي يمكن أن نتحدث بها عنه هي من خلقه.[3] يقول: "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء".[4]

أرادت مرحلة التنزيه الإنساني الحفاظ من جهة أولى على التنزيه الإلهي، والحفاظ من جهة ثانية على المشروع الإنساني في تحقيق إنسان نزيه مطلقاً يستطيع الاتحاد بالله. أراد بعض أصحاب هذه المرحلة أن يجعلوا من الله مسمى وغير

---

(1) سابق، ص. 19.
(2) سابق، ص. 29.
(3) سابق، ص. 34.
(4) سابق، ص. 48.

مسمى في الوقت عينه، فتسمية الله يجب إعلانها حتى يصبح مشروع التصوف الأخلاقي ممتلئاً بالهدف الذي يريد استحضاره، وفي الوقت نفسه غير مسمى للحفاظ على هدف لانهائي وأبدي ولا انفصال فيه. لا يمكن فصل المشروعين عن بعضهما، تنزيه الله من خلال منحه (تسميات تنزهه)، وإتباع سلوك أخلاقي إنساني يجعل الذات الإنسانية نزيهة لدرجة تؤهلها لاستحضار الله داخلها. والأدبيات التي تحدثت عن ممارسة أبطال هذا الجيل لتلك القيم التطهيرية للذات التي تجعل الإنسان كائناً أثيرياً أشبه بالعدم، أكثر من أن تُحصى، وقد ساهمت الإضافات التي كتبت لاحقاً عن هذه الممارسات أن جعلت منها ممارسات أسطورية، لأنها في النهاية هي مركز التجربة الصوفية.

في مرحلة النضج مع ابن عربي، حسمت اللغة أمرها ولكن مع وفائها للتجربة الوجدانية المبكرة ومع إدراكها لضرورة قول لغوي يلائم مغامرة الذات الإنسانية وأسئلتها. لم يفعل ابن عربي مثلما فعل الغزالي (ت. 505هـ/1111م) والسهروردي (ت. 586 هـ/ 1190) قبله حيث كتب الأخيران تصوراتهما "الصوفية" بلغة شبيهة بلغة ابن سينا، لغة فلسفية تصوغ أفكار الكشف والذوق والنور بطريقة كأنها تتحدث عن الفيض.

عند ابن عربي صار العالم كله أسماء إلهية. التسمية صارت موقفاً من الوجود، حيث أسماء الله المقررة في النص الديني وأيضاً تلك المحتملة التي لم ترد في النص، كلها موزعة في العالم بصورة لانهائية. الله يجعل من أسمائه موجودات في العالم، والموجودات بوصفها تجليات لله وصورته الظاهرة هي أسماء إلهية لانهاية لها. فاعلية التسمية صارت باتجاهين، الله ينكشف كأسماء من خلال فعل التجلي، والعالم نص مفتوح يتكلم عن الله.

الله والعالم ليسا شيئاً واحداً، فالله له آخريته التي لا يمكن استغراقها في العالم ولا حيازتها معرفياً، لكن الأسماء الإلهية متوزعة في العالم، فالعالم مكان الأسماء الإلهية من جهة، وهو ليس الله كذات من جهة أخرى، العالم هو منطقة المحايثة، منطقة الآخرية الإلهية التي تتعين في الأشياء.

الله أيضاً، هو العالم من جهة بوصفه مكشوفاً به ومسمى به، وهو ليس العالم من جهة أخرى، لأنه ينسحب من العالم في اللحظة التي تنتشر أسماؤه فيه ويصبح محايثاً له. الله يجعل من العالم صورته التي ينكشف بواسطتها في الوجود الفيزيائي وفي الإنسان وبالتالي يصبح قابلاً للإدراك والتسمية، وفي الوقت نفسه يغيب الله من العالم كي يحتفظ بمفارقته لكل شيء منحه اسماً، أو يقوم بواسطة انسحابه إلى نزع التسمية عن كل شيء ليجدد الخلق مرة أخرى. فالعالم مسمى لأنه دال على الله ولأنه يكشف عنه، ولكن غياب الذات يهدد المعرفة والعالم بنزع الأسماء منهما، وجعل العالم موضعاً خاماً قابلاً للتسمية من جديد، أو قابلاً لاكتشاف تسميات جديدة، فلانهائية الله هي سيرورة لا تتوقف بين التسمية وغياب التسمية، بين القول وانسحاب القول، وهو أمر ينطبق بالدرجة نفسها على الذات الإنسانية، فمن عرف العالم كله عرف ربه، ومن "عرف نفسه عرف ربه"، وهاتان معرفتان تتطلبان جهداً لا حدود له.

"فما ثم إلا هو ونحن موجودون، وقد أثبت أن الحال الحال والعين العين، فما ثم إلا غيب ظهر، وظهور غاب، ثم ظهر ثم غاب، هكذا، ما ثبت".[1]

لقد أنشأ خطاب القوة[2] الكلامي منطقة المحايثة بين الله والعالم على فكرة استحضار القدرة والإرادة كصفات إلهية في العالم، لأن فهم العالم يجب أن يكون على أساس حركته وتحولاته، وبالتالي على تلك القوة الدافعة لأشيائه في التأثير ببعضها البعض. كان يجب تفسير كل شيء بالنسبة لخطاب القوة على أساس التأثير، مثل الخلق ومبدأ السببية، ونمو الأشياء، وموتها، وخصائصها الفيزيائية.....، كلها تعبيرات عن قوة تجعلها كذلك.

---

(1) محي الدين ابن عربي، *مجموعة رسائل ابن عربي*، 3 ج (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2000) ج. 1، ص. 487.

(2) خطاب القوة هو الخطاب الذي ينتمي له بصورة عامة الفرق الكلامية الكبرى التي احتدم النقاش فيما بينها على صفات القدرة والعلم والإرادة الإلهية والتي فهمت كلها علاقة الله بالعالم على أساس الفاعلية الإلهية. هناك بعض الفلاسفة أيضاً الذين أخذوا بأطروحة الحضور الإلهي في العالم على أساس فاعليته مثل الكندي أو الحضور بالإرادة مثل البغدادي، أبو البركات. هذا الخطاب ناقشنا قضاياه في كتاب (الله: الآخرية في الحضور).

الانشغال الصوفي بالذات الإنسانية جعلته يندفع نحو إجابة من نوع آخر، إنها إجابة تُعنى باستحضار الله كله وليس مجموعة محددة من صفاته، فالتناهي والانفصال والتعدد الرغبوي الإنساني لا يجد إجابته إلا في وحدانية الله الشاملة، وفي لا تناهيه وأبديته، إذ لا يمكن أن تمثل صفة إلهية واحدة إجابة عن هذه الهواجس، لا بد أن يكون الله هو الطرف المقابل للتناهي الإنساني وكثرته الانفعالية وانفصاله المؤلم.

الله في خطاب الذات الصوفي كما هو الشأن في بقية الخطابات الإسلامية، هو مصدر العالم وهو الذي يتصف بكل ما هو مختلف عنه، والله هو دائماً في المنطقة النظرية والمعرفية المترددة بين حدين، بين حد المعرفة وعدم المعرفة، الانكشاف والتخفي، الحضور والغياب، لأن الله هو اللامتعين بذاته وفي الوقت نفسه هو الذي يسمى ويتصف بعدد لا محدود من الأسماء والتعينات. الله يجب أن يكون منزهاً بذاته عن أي توصيف أو تسمية، ولكن العالم المخلوق لا يترك الله وشأنه، فبمجرد خلقه وصدوره عن الله يصبح فوراً مالكاً لسلطة التسمية والتعيين، فالعالم حتى لو كان لا يملك من أمره شيئاً أمام الله فإن وجوده ينزع عن الله عصمته المتعلقة بالتسمية المفترضة. العالم بمجرد وجوده يصبح شريكاً، والله الذي يقوم بإيجاد العالم يقرر هذه الشراكة وينزع عن نفسه الانفراد بالوجود وحيداً وبالتالي يحكم بملء إرادته على نفسه أن يعين أسماءه وأن يتسمى بالموجودات، إذ لولا تحولات الأسماء لكان الله بريئاً من كل علاقة وكل شراكة، ولكان موجوداً افتراضياً لا يعرفه أحد غيره ولاينكشف بشيء آخر ولا يظهر لأحد. لكن الله أراد أن يجعل لنفسه آخراً ينكشف به ويُعرف به ويظهر بواسطته. العالم هو آخر بالنسبة لله، ولكنه آخر نسبي، لأنه امتداد لأسماء الله ذاتها، العالم ليس شيئاً آخر سوى تعينات هذه الأسماء، هو الجانب المحايث أو التشبيهي من الله، أما الله فهو آخر مطلق بالنسبة للعالم لأنه منزه بذاته وبشكل ما منفصل عن أسمائه وعن أي تعيين ممكن. الله أيضاً هو الوجود الحقيقي الذي يوجد دائماً، بينما وجود العالم هو بالضرورة واقع تحت تهديد العدم.

في خطاب الذات، أراد الله أن يضع ألوهيته في العالم، أحب أن ينكشف في تفاصيل العالم، فصار كل تفصيل مهما كان صغيراً مشروع تسمية له. ثمة شيء واحد يمنعنا أن نطلق على الله كل اسم يمثل موجوداً أو حدثاً فعلياً في العالم هو الأدب، فليس علينا من باب الأدب تسمية الله بأسماء قبيحة توازي قبح بعض الأشياء أو الأحداث، لكن كل شيء في العالم على الحقيقة هو أسماء إلهية.

خطاب الذات خطاب طموح، ذهب إلى الحدود القصوى لما يريد قوله كل فكر في الإسلام وربما كل فكر في التاريخ، ذهب نحو الحواف النهائية للنصوص الإسلامية. السؤال أصلاً هو سؤال الله بالنسبة للفكر الإسلامي، فلماذا نقتصر على بضعة تسميات أو صفات إلهية لنؤسس علاقتنا معه، ولماذا نجعل من هذه الصفات كائنات منزهة تقع خارج العالم؟

النص الصوفي يمثل ساحة المواجهة الحدية ويمثل الاشتغال على الأطراف النهائية للسؤال الذي لا يمكن توقع شيء بعده سوى الانتقال لأرض جديدة. وهو الأمر الذي جعل من الخطاب الصوفي خطاباً يهيئ الفكر لما بعده، ويجعل من النص التراثي نصاً يحسم الكثير من الأمور العالقة في سؤال الله، ويضع الجميع أمام المواجهة الحتمية، وماذا بعد ذلك؟ النص الصوفي ينفتح مباشرة على ما بعده، فقد أوصلنا إلى الأطراف التي تطلب منا ضرورة المغادرة، ولكن مع ذلك فإن هذه المغادرة ليست خالية الوفاض، إنها ممتلئة بالتجربة النظرية، إذ سنجد في جعبتنا خبرة طويلة من فن الإجابة الذي مورس نظرياً وأخلاقياً.

سيصبح خطاب الذات في مراحله المتأخرة والتي جاءت كنمو لواحدة من احتمالات هذا الخطاب المبكرة، سيصبح خطاباً متجهاً نحو الإجابة عن تحولات الوجود الإلهي المحض إلى موجودات فردية فعلية، أو لنقل في تحقق ما هو محض في موجودات عينية. هذا التحقق كان يضمر خطاً موزاياً ومعاكساً، إذ طالما أن حركة العالم تبدأ من اللاتعين والوجود المحض لتصبح موجودات متكثرة فعلية يحكمها الاختلاف فإن على الإنسان بوصفه الموجود المركزي داخل العالم أن يفكر دائماً في الأصل الذي انبثق منه، الأمر الذي يعني الدعوة إلى العمل الإنساني من

أجل الترقي من الحالة الفردية المتعينة نحو حالة أكثر تحرراً من الشروط الأرضية وأكثر قرباً من وجود أكثر اتساعاً، ولكن هذه العودة عند ابن عربي لا تحصل بالنزاهة الذاتية ولكن بالاعتراف بكثرة الحقائق داخلنا وبإمكانية تنميتها، فالله الأصل الذي نريد الاقتراب منه ليس الله المنزه فقط، بل المتكثر بأسمائه وصفاته. مع ابن عربي تحصل الكثرة على مشروعيتها.

ستنمو فكرة المعرفة وستصبح فكرة الحقيقة في بؤرة العمل، لن تبقى التجربة الصوفية تجربة معاناة فردية تحتاج إلى وضوء بالدم من أجل الصلاة عشقاً، بل ستصبح تجربة معرفة بالوجود المحض وتوزعاته المتعينة، معرفة بالواحد المنزه وتحوله إلى صور لا تكف عن التوالد أبداً، ستتحول المعرفة إلى تثوير الممكنات الإنسانية وإيقاظ ملكات مهملة من أجل إيجاد الوجود المختفي وراء عدد لا يحصى من الحجب القائمة في عالمنا وطريقة معرفتنا.

خطاب الذات يحرض كل الملكات الإنسانية على مقاربة الحقيقة ويعتقد أن كل هذه الملكات قادرة على التضافر من أجل المعرفة القصوى. صحيح أن المعرفة حيرة بالنسبة لهذا الخطاب ولكن الثقة بملكة إنسانية واحدة والإيمان أنها قادرة على إيصالنا للمعرفة المطلوبة أمر ضار بالإنسان والوجود.

الوجود ليس فقط ذلك الذي يقع موضوعياً خارجاً عنا، ولكنه أيضاً الذي يقيم بداخلنا، هو ذلك الذي يجب أن نجده أو نكشف عنه بالترقي الأخلاقي والمعرفي، هذا الإيجاد للوجود هو نوع من الاسترداد للوجود المحض الذي تستحقه ذواتنا من أجل مقاومة الاغتراب والانفصال الذي تعانيه. التجربة الصوفية في إيجاد الوجود هي تجربة البحث عن حقيقة مؤسِسة للموجودات الفردية المتعينة ولخصائصها الظاهرة لنا، وإذا كانت بعض ملكاتنا المعرفية قادرة على التعرف على وجه من وجوه هذا الظهور فإن ملكات أخرى قادرة على فتح بوابات أخرى نحو الحقيقة الخالصة التي تختفي داخل هذا الظهور. وهذا البحث عن الحقيقة هو بحث عن ذواتنا الأصلية التي لا نمثل نحن بالنسبة لها هنا والآن إلا ظهورها في شكل واحد محدد.

الواحد أو الوجود أو الذات أو الحق عند ابن عربي هو تجربة إيجاد، وإيجاد الله عند ابن عربي هو إيجاد تلك العلاقة الصعبة بين ما هو محض وبين الوجود الفعلي. أو إيجاد ما هو خالص داخل عالم الاختلافات، وهذا الإيجاد هو إيجاد في اللغة.

في نص ابن عربي نجد مواجهة صريحة وشجاعة للسؤال الإسلامي الكبير، وهو كيف نعرف الله في العالم وكيف نؤمن في الوقت نفسه أن الله غائب، واحد محض ووجود خالص؟، إذا كان العالم وذواتنا هما من يُعَرِّفنا على الله فما الذي يُبقي الله منزهاً، إذا كان حضوره شاملاً؟ كان الأمر بالنسبة لابن عربي هو الاعتراف بالشيئين معاً وجعلهما متلازمين مطلقاً، الله هو المنزه والمشبه معاً، هو الواحد والكثرة في الوقت نفسه، هو اللامتعين والمتعين، هو اللاشيء وهو كل الأشياء، هو الوجود وهو ذلك الذي يجب أن نكتشف وجوده، هو ذلك الذي يمكن لنا أن نعثر عليه وعلى شكل حضوره داخل الكثرة المبعثرة والمتشظية في العالم، وداخل ذواتنا أيضاً. على اللغة إذن أن تسكن حرف العطف الـ (واو) وتتعلم الحركة والصياغة وإعادة الصياغة بين هذين الطرفين اللذين يبدوان متباعدين. إن من أكبر الكبائر النظرية عند ابن عربي أن نقول إن الله واحد ونتوقف، مطابق لذاته ونتوقف، موجود ونتوقف......، من يعتقد أن الله كذلك فهو ينكر الله، لأن الله هو في الوقت نفسه الاختلاف و الهوية، الواحد و المتعدد، الوجود المحض و الموجودات كلها، اللا مسمى و الأسماء كلها.

إن أية قراءة لفكر معين أو نص محدد ستكون شكلاً من أشكال التأويل لهذا الفكر والنص. النص الصوفي هو واحد من أكثر النصوص الذي تنطبق عليه هذه الأطروحة، فطبيعة هذا النص من حيث المضمون، وطريقة سرده أو قصه، من العوامل التي تجعل هذا الفكر لا يمر عبر القارئ دون تأويل. القضايا الصوفية الكبرى هي أسئلة وجودية تتعلق بالإنسان ومصيره وحياته داخل هذا العالم، وتتعلق بمفهوم الحقيقة والتوق الإنساني لها. ورغم أن هذه المسائل كانت تناقش في سياق ديني في الإسلام لكن هذه الهموم هي هموم إنسانية تجعل من قراءتها

إعادة إنتاج لها بمفردات وصياغات مختلفة. وإذا تناولنا طريقة صياغة هذه النصوص، فإن طبيعتها تضيف عنصراً خصباً على فكرة تأويلها، لأنه من غير الممكن إعادة قول المسائل الصوفية باللغة نفسها التي قالها أصحابها، فالنص الصوفي نص خاص بصاحبه، وطريقة سرده لا يمكن تكرارها بالشكل ذاته، الأمر الذي يجعل هذا النص مفتوحاً دائماً على التأويل، التأويل القصدي أو التأويل العفوي الذي يحصل بمجرد الحديث عن فكرة ما أو مفكر ما.

النص الصوفي في الإسلام له أشكال متعددة، وحين نسميه خطاباً، فذلك لأن الممارسات السلوكية التي بدأ بها الجيل المبكر من المتصوفة هي نوع من الخطاب، لأنها سلوكيات لها إجراءاتها وقواعدها حتى لو لم تكن مصاغة في نص، وبالمعنى نفسه يمكن الحديث عن المراحل المتأخرة من التصوف، مرحلة الطرق الصوفية هي أيضاً نوع من الخطاب الذي يخضع لإجراءات وممارسات من نوع خاص، وقد تحول إلى مؤسسة بالمعنى التام للكلمة. فالخطاب إذا توسعنا قليلاً في معناه نجد أنه لا يقتصر على النص المكتوب فقط أو على مؤسسة فقط، إنه نوع من خطاب له بنية إجرائية وسلوكية وأحياناً كتابية ترسل للآخرين علامات التجربة القصوى للوجود.

النص الصوفي في الإسلام يتعلق بمشكلات الإنسان الكبرى، ولم يكن هذا النص معنياً بالشأن السياسي ولا الاقتصادي، أما بالنسبة للجانب الاجتماعي فقد كانت هناك آراء متعددة بهذا الشأن، لا قطيعة تامة ولا انخراط تام. كان هذا الخطاب يتعلق بهموم الفرد، حياته، مصيره، موته، انفصاله، تناهيه، والرغبة الجارفة في مواجهة كل ذلك عبر الاستعانة بالله أو بالأصل المنزه للعالم أو بالحقيقة.

كان الله في خطاب الذات يمثل المعادل الوجودي لكل المشاكلات الإنسانية المؤرقة، كان هو الضامن للموت وما بعده، الملاذ النهائي للتغلب على الانفصال الإنساني، والحلم بالتغلب على الموت نفسه، ويمثل الله في وحدانيته المقابل المنشود للكثرة الانفعالية والرغبوية داخلنا كبشر، والمقابل للفوضى والظلم والدمار.

من يجب أن ينكر على هؤلاء حدوسهم تلك، ومن يحق له الاعتقاد أن التصوف مجرد هذيان إنساني؟ صحيح أن أساطير المتصوفة وخرافاتهم ساعدت خصومهم كثيراً على إنكارهم وإنكار تجربتهم، ولكن الأمر أيضاً هو شيء آخر، هو ممارسة إنسانية من نوع خاص، وعلى الأغلب أن التأويل الذي يمكن ممارسته عفواً أو قصداً على الخطاب الصوفي يكمن هنا بالتحديد، وهو النظر إلى هذا الخطاب بهمومه الأصلية التي كانت تنمو في التاريخ وتتحول إلى نص يرى العالم بطريقة مختلقة عن رؤى أخرى، بعيداً عن الأساطير والمبالغات والخرافات التي ملأ بها مؤرخو التصوف أحاديثهم عن أبطاله.

انتقل خطاب الذات على يد ابن عربي إلى حالة من النضج غير مسبوقة، صار السؤال يتعلق بالعالم كله، وصار النمو والتحقق الإنساني نظرية لها مشروعيتها الفلسفية، وصارت مسائل الإنسان المؤرقة تُناقش بطريقة مختلفة، إذ صار من الممكن الاعتراف بالتناهي الإنساني وبالانفصال وبالتعدد في العالم، وصار من الممكن القول إن استحضار الله يجعل كل هذه الهموم مفهومة بطريقة أخرى.

الاعتراف بالانفصال والكثرة في العالمين الإنساني والفيزيائي هو الحل بالنسبة لابن عربي وليس في تجنب هذه المسائل أو التخلي عنها. بعض الأفراد قادرون على تحقيق ذواتهم بتنزيهها، ولكن بقية البشر سيجدون في الكثرة والتعدد إجابة عن شعورهم بالانفصال وشعورهم بالنقص وبالتناهي.

إذا عرف الإنسان أن كل البشر جزء من الحقيقة وأن كل عقائد الناس مهما كانت هي إيمانات بصور إلهية متوفرة في الكون، وإذا تمسك أحدهم بفكرة أن البشر تجمعهم حقيقة واحدة أودعها الله فيهم منذ البدء، يستطيع الإنسان التغلب على انفصاله وتناهيه. سيصبح الاقتراب من الآخر الإنساني عند ابن عربي هو الوسيلة للتغلب على الانفصال والوحدة والتناهي.

البشر الذين لا يستطيعون قهر انفصالهم عبر اتحادهم بالله يستطيعون أن يقهروه بالاتحاد بالآخر الإنساني، بحبه والاعتراف به وبعقائده. وهذا الذي لا يستطع تنزيه

ذاته وجعلها كاملة يستطيع أن يمارس رغباته من خلال الحب، حب الآخر الإنساني وحب الله، فكل رغبة نمارسها نكتشف فيها اللانهاية الإلهية، بوصف هذه الرغبة هي وسيلتنا في الكشف عن التجليات الإلهية والكشف عن الحقيقة الإلهية.

كل ما في العالم إلهي، والقرب من الله أو الاتحاد به يأخذ جزئياً شكل التقرب من الموضوعات التي كشفها الله لنا: في المرأة، في الإنسان، في المنظر الجميل، في تأمل السماء، ....أي في تأسيس علاقة حميمة مع تفاصيل الله داخل عالمنا.

خطاب الذات (الصوفي) والتنوير الأوربي

هذا الإقرار بالحقيقة المحضة والزعم بأن العقل وحده لا يوصل إليها، هو ما يجعل التجربة الصوفية (آخر) الفلسفة العقلانية بالمعنى الحديث الذي جاءت في سياق التنوير الأوروبي. كان الشعر في زمن أفلاطون هو بصورة ما (آخر) الفلسفة، وكان الدين في العصور الوسطى هو (آخر) الفلسفة، ولكن مع كانط صار التصوف هو (آخر) الفلسفة بشكل أكثر صرامة. هذه الآخرية حددتها تعريفات الفلسفة لذاتها على يد كانط والمبادئ التي أرادت الفلسفة النقدية أن تؤسس نفسها عليها. الفلسفة النقدية الكانطية قامت على مبدأ أن ملكاتنا المعرفية التي نملكها مسبقاً قبل التجربة هي التي تستقبل معطيات العالم الحسي المبعثرة وغير المنتظمة وتقوم بتنظيمها زمانياً ومكانياً أولاً ثم مفهومياً وبعد ذلك نؤلف وعينا العقلاني المتعالي.

العقلانية بالنسبة لكانط تقوم على مبدئين أساسيين، أولاً: الملكات المعرفية التي نملكها مسبقاً بطبيعتنا كبشر وتلعب فيها المفاهيم والمقولات دوراً رئيساً في تنظيم العالم الخارجي، وثانياً، معطيات العالم الخارجي التي تظهر لنا، وهذا الظهور ليس بالضرورة ظهوراً حقيقياً ولكن قيام ملكاتنا المسبقة بتنظيمها وتأطيرها في مفاهيم ومقولات وإضفاء صفة الكلية والضرورة عليها يجعل منها تجربة مؤتلفة تؤدي بنا إلى الحصول على معرفة عقلانية خالصة.

كان كانط يدرك تماماً أن المعرفة العقلانية تتأسس على ما يظهر من الموجودات وأن هذا الظهور لا يمثل الوجود كله، إذ مازال ثمة شيء يقع وراء هذا

الظهور ولكن ملكاتنا العقلية لا تسمح لنا باختراقه والاقتراب منه، لذلك لا يجب بالنسبة لكانط أن نهتم به كثيراً، إنه "الشيء في ذاته"، الذي يمثل على الأغلب حقيقة الشيء التي ستبقى غائبة دائماً، وبالنسبة لكانط فإن هذا الغياب لا يجب أن يمثل أي عقبة معرفية طالما أن الوجه الظاهر من الأشياء قابل للترتيب المفهومي والمقولاتي الذي يجعل من العقلانية الصحيحة أمراً ممكناً.

العقلانية الحقة هي تلك التي تتخلى عن هذا الشيء في ذاته وعن الميتافيزيقات الناتجة عن البحث فيه وتقتصر بتواضع على ما يظهر لنا من الأشياء وتضعها في إطار من الشمول والضرورة. إن الجذر المؤسس لعقلانية كانط النقدية هو الوساطة، وساطة المفاهيم في التجربة المعرفية. الأمر الذي يعني أن تجارب أخرى تزعم أن المعرفة ممكنة بصورة مباشرة دون وساطة المفاهيم كالمزاعم الصوفية هي معرفة واهمة، أي إن التجربة الصوفية هي النقيض التام للفلسفة، بل هي أكثر من ذلك، إنها المرادف لموت الفلسفة.

على أساس هذا الفهم يصبح من الواضح لماذا تكون التجربة الصوفية هي الآخر لفكر من هذا النوع، والآخرية هنا لا تتضمن أي معنى إيجابي، إنها سلبية تماماً في كل ما يتعلق بها. عقلانية كانط لا تعترف إلا بتجربة واحدة، هي تجربة تنظيم المعطيات الخارجية بوساطة المفاهيم، أما سؤال الحقيقة وفيما إذا كانت تتخطى الأشياء الظاهرة أم لا فإنه سؤال مؤجل أو مهمل، فالحقيقة بالنسبة لكانط ليست هنا، ليست في البحث عنها في العالم. التجربة الصوفية على العكس من ذلك هي نوع من فكر ينظر إلى ظاهر الأشياء على أنه الوجه الأقل حقيقية قياساً على الحقيقة المؤسسة له والتي يجب الاقتراب منها بواسطة ملكات معرفية إضافية.

كان هناك عدد كبير من الفلاسفة الألمان الذين اتفقوا على نقد الصعوبات والتناقضات التي تركها كانط، مثل ثنائية الحساسية والفهم، ثنائية الإرادة بوصفها عقلاً عملياً والإرادة بوصفها معرفة علمية، "وبدا كانط غير مبرر في فرضه التعسفي

الخاص بالأشياء في ذاتها الموجودة خارج التجربة، والتي لا يمكن أن نقول عنها شيئاً بصورة إيجابية".[1]

حسب بعض الباحثين فإن كانط لم يقرأ التصوف ولا حتى لمحات منه، كان لا يعرف دينيسيوس المنحول ولا جاكوب بوهم، ولا مستر إيكارت ولا سانت تيريزا اليسوعية، ناهيك عن التصوف الشرقي، وهو أمر لم يسمح له أن يميز بين أنواع التصوف، لقد نظر كانط إلى التصوف على أنه شيء واحد يبحث عن الإتحاد مع الله وتحقيق المعرفة المباشرة البعيدة عن وساطة المفاهيم. لم يميز بين تصوف يبحث عن التجلي الإلهي الذي يذكرنا نسبياً بالتجارب الأولى للتصوف الإسلامي كتجربة الحلاج والبسطامي، وبين التصوف الفلسفي الذي كان يطمح لصياغة رؤية عن العالم شاركت فيه عناصر فلسفية مهمة.

لا يقف كانط عند حدود طرد التصوف من حقل الفلسفة، بل إن فلسفته ستجعل الفلاسفة بعده تنشئ سياجاً حول أرضهم الخاصة ويتحولون إلى قضاة يقررون من يسمح له بدخول هذه الأرض ومن يُطرد منها، الأمر الذي سيجعل من العلوم الأخرى كالتاريخ والقانون والعلوم الاجتماعية حقولاً تقع تحت رقابتها.[2]

يذهب كانط أبعد من ذلك ليطرد التصوف من العقل العملي أيضاً، ومن حقل الأخلاق. فالتصوف كان غالباً مرتبطاً بالدين، رغم الأصول الفلسفية الكثيرة له، ولكن الدين بقي عنصراً جوهرياً في تشكيل هذا الخطاب، وهذا ينقلنا إلى الفارق الآخر بين التصوف وبين الفلسفة النقدية، فهذه الأخيرة نظرت إلى الدين على أنه أخلاق، وبالتحديد على أنه القوانين الأخلاقية التي هي نوع من الأوامر الإلهية. الدين بالنسبة لكانط "هو الاعتراف بكل الواجبات بوصفها أوامر إلهية"،[3] بينما نظر

(1) وليم رايت، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، ت. محمود السيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ط. 2، ص. 292-293.

(2) Kevin Hart, ***The Trespass of the Sign*** (Cambridg: Cambridge University Press, 1989) p. 207-208.

(3) إمانويل كانط، *الدين في حدود العقل فقط*، ص. 142، و*نقد العقل العملي*، ص. 232، من: Hart, ***The Trespass***, p. 212.

التصوف للأخلاق التي هي جزء جوهري من الدين على أنها عملية ترقية دائمة للنفس الإنسانية، الأخلاق في التصوف الإسلامي هي عملية نامية تنحو باتجاه تنزيه الذات الإنسانية لتقارب النزاهة الإلهية، فالأخلاق ممارسة مستمرة وليست فقط قوانيناً نهائية ترسخ في ذواتنا، والأخلاق في الخطاب الصوفي تتضافر مع المعرفة أو لنقل تشكل المعرفة ذروتها التي تسمح بمقاربة الحقيقة، وهذا معاكس تماماً لما أراد كانط في مشروعه النقدي تأسيسه، حيث فصل فصلاً قاطعاً بين العقل النظري المحض الخاص بالمعرفة وبين العقل العملي الخاص بالدين والأوامر الإلهية.

لا يعني هذا أن الأخلاق الصوفية فارغة من معناها الاجتماعي، فالتجربة الصوفية في الإسلام أدرجت الترقي الأخلاقي الفردي في سياق اجتماعي تام. ولكن المنظور الذي رأت فيه الأخلاق ليس مطابقاً تماماً لمنظور كانط. وحتى لو فصلنا مسألة الأخلاق في الفكر الصوفي عن رؤيته للعالم، أي عن فلسفته كما فعل الكثير من المتأخرين منهم نجد مفهوم الترقي مفهوماً مركزياً عند هذا النوع من الخطاب الصوفي. وهذا ما يثير حفيظة كانط ويتهم التصوف بالغرور الأخلاقي الذي يجعل المتصوفة يزعمون أنهم أعلى شأناً من غيرهم، فالمتصوف بالنسبة له "يزعم أن لديه الأفضلية في السلوك بطريقة تتحدى القانون الأخلاقي".[1]

ثمة اتجاه بارز في التصوف الإسلامي أكد على الجهد الإنساني الخالص في تحقيق الترقي الأخلاقي بوصفه مسؤولية إنسانية في الدرجة الأولى. فمفهوم الكمال الأخلاقي مسألة مركزية عند الكثيرين من المتصوفة، وهذا الكمال أو السعي لا يحقق فقط الممكنات الإنسانية الكثيرة ولكنه يساعد أيضاً على الاقتراب من الكمال الإلهي، فالله كثيراً مايُنظر إليه على أنه نموذج للكمالات التي يجب على الإنسان التدرج في مراتبها للاقتراب منها.

بقدر مايبدو مفهوم الترقي مفهوماً خاصاً بالأخلاقيات الصوفية الإسلامية، كما أكد عليه كثيراً ابن عربي (ت. 638هـ/1240م)، وابن خلدون إذا صحت نسبة

(1) Ibid, p.209.

كتاب *شفاء السائل* إليه،[1] فإن كانط لم يقتصر في نقده للتصوف على مسألة المعرفة فقط، بل ذهب إلى إقصائه من الدين كله، طبعاً إذا فُهم هذا الدين، حسب كانط، بطريقة تفكرية، أي كـ (عقل) عملي، أو كدين في حدود العقل فقط. لقد حاول كانط بجهد كبير أن يقنن الدين في حدود الواجبات الأخلاقية، الأمر الذي سمح له بصياغة موقف يستبعد الشعائر والطقوس، مثلاً كفكرة النعمة والمعجزات والأسرار والطقوس والشعائر المتعلقة بها، ويطلق على هذه الأفكار والشعائر اسم اللواحق المساعدة أو المكملة لصورة الدين الحقيقي، هذه اللواحق أشبه بتزيينات إضافية لا تعكس جوهر الدين، فهي أشبة بإطار اللوحة، لكن الشيء الأساس هو اللوحة ذاتها، هذه اللوحة هي الدين التفكري والواجبات الأخلاقية البعيدة عن الإطارات الشعائرية. بهذه الطريقة يجعل كانط من الدين الذي يمكن فهمه في حدود العقل فقط هو الدين القابل للاختزال إلى الواجبات الأخلاقية، وهذا الدين المفهوم هكذا يصبح قادراً أيضاً على طرد التصوف من ساحته.

إن السبب الذي جعل كانط يضع التصوف خارج عقليه النظري والعملي هو تماماً السبب الذي أراد التصوف التأكيد عليه، وفي هذه النقطة كان كانط دقيقاً تماماً في تحديد خصومه الذين يجب أن يكافح ضدهم. التصوف باختصار هو البحث عن هذا الشيء في ذاته الذي كان بالنسبة للتصوف هو الحقيقة المطلوب السعي نحوها في حين أن الظواهر التي تبدو لحواسنا والتي هي كل مايملكه عقل كانط المحض للعمل عليه، كانت بالنسبة للتصوف هي الشكل الخارجي للحقيقة الأخرى المفارقة التي يجب الكشف عنها داخل هذه الظواهر، تلك الحقيقة التي استبعدها كانط واعتقد أنها مؤذية للعقل المحض أو على الأقل مضللة، كانت بالنسبة للتصوف هي الهدف النهائي للمعرفة في حدود الملكات الإنسانية كلها وليس في حدود العقل المحض فقط.

---

(1) في هذا السياق يمكن قراءة الكتاب المنسوب لابن خلدون والذي يشكك البعض بهذه النسبة بينما يؤكدها البعض الآخر مثل عبد الرحمن بدوي، *شفاء السائل وتهذيب المسائل*، تحقيق، محمد مطيع الحافظ (دمشق، بيروت: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، 1996).

لو مارسنا طريقة كانط نفسه بالنسبة للدين في التمييز بين الجوهري والعرضي، فإننا سنجد أن الدين الجوهري عند الكثير من المتصوفة هو الإيمان بالله الواحد بوصفه الحقيقة التي تتجرد عن الطقوس والشعائر والتي كان كانط يسميها باللواحق المساعدة. لقد أصبح الله في الخطاب الصوفي عرضة للكثير من الإزاحات التي دفعت به نحو مفهوم الحقيقة المفارقة واللامتعينة والتي تمكث في قلب العالم وخارجه في الوقت عينه والتي علينا البحث الدائم عنها. ومن هنا يمكن فهم الريبة الصوفية اتجاه الأنظمة المعرفية التي تقتصر إشادتها على بعض ملكاتنا وليس كلها، والتي تقتصر فيها على جانب واحد من ظواهر العالم دون غيرها.

لا يزعم الخطاب الصوفي إمكانية معرفة هذه الحقيقة التي ستبقى خارج قدراتنا الإنسانية، ولكنه يزعم أن السعي إليها هو الهدف الذي يجب أن يفكر فيه الإنسان، وهذا بالضبط ما يجعل من هذا الخطاب خطاباً نقدياً صامتاً، على الأقل في البيئة الإسلامية التي لم تعرف التيارات اللاأدرية والسفسطائية. هذا الخطاب يضع موضع شك كل نظام معرفي آخر يعتقد أنه قبض على الحقيقة، من الأنظمة التي تتخذ من الإدراك الحسي مرجعيتها إلى تلك التي تنتهي عند العقل بصيغة معينة له كما عند كانط. خطاب الذات الصوفي خطاب مفتوح على حقيقة نحن مضطرون إلى العودة إليها دائماً لإعادة محاولة فهم العالم من جديد. ربما يكون نُقّاد الخطاب الصوفي الفلسفي على حق في القضية التي يركز عليها المتصوفة والتي تجعل الحدس بكل مترادفاته من الذوق والمشاهدة والشعور وسائل نهائية للمعرفة، والتي جعلت فكرة المعرفة عندهم ترادف مفهوم الغنوص، ولكن هذه الملكة الإنسانية التي يمكن تسميتها بالحدس المتعالي، يجب النظر إليها على أنها ملكة تريد أن تشكك في قدرة بقية ملكاتنا في الحصول على الحقيقة أكثر من كونها وسيلة حقيقية لمعرفة الله اللامتعين.

ابن عربي على سبيل المثال يجعل من الإدراك الحسي المصدر الأم لكل معارفنا، ولكن خلافه مع كانط أنه لا يجعل من نمو هذا الإدراك يتوقف عند الفهم، المقولات والمفاهيم، بل يعتقد أن الحقيقة تحتاج إلى ما يزيد عن ذلك.

وهذا بالضبط ما يجعل خطاب الذات الصوفي بصيغته الأكثر صخباً خطاباً يطمح لتجاوز كل فهم وضعي ومُطمئن للعالم، وهذه ميزة لا يجب التفريط بها.

الأخلاق في خطاب الذات لها دور فلسفي مختلف عن أخلاق كانط، فوظيفتها لا تنحصر في الانضباط الاجتماعي اتجاه الآخرين فقط، رغم حضور هذا الأمر بشكل أو بآخر، ولكنها عملية كشف وموضعة للممكنات الإنسانية التي لا يجب على الإنسان إغفالها. هذه الأخلاق ليست فقط الضمير الفردي، وليست فقط الواجب الذي يُمارَس تجاه كائن إنساني آخر، إنها أيضاً سعي لتطوير الكائن الإنساني إلى مستوى أعلى مما هو عليه، وهذا التطوير للذات لا حدود له، فحسب ابن عربي "ليس للترقي انتهاء".[1]

في المعرفة وفي الأخلاق يقف خطاب الذات الصوفي ضداً حقيقياً على كل وضعية فلسفية، إذا فهمنا الوضعية كبحث فلسفي في حدود الشيء كما هو، وفي حدود الدلالات اللغوية المعطاة فقط، وفي حدود الفعل الإنساني الذي يؤدي دوراً محدداً فقط.

وبطبيعة الحال يجب التأكيد هنا أن مفهوم (التصوف) مفهوم فضفاض إلى حد كبير، ولكن ما نعنيه هو تلك التجربة التي تركز بجهد نظري مكثف على الحقيقة التي يجب العودة إليها دائماً من أجل بناء العالم. الحقيقة التي تقف بين كونها أساس العالم وبين كونها ليست أساساً للعالم في الوقت عينه، لأنها في اللحظة التي تكون فيها أساساً مفارقاً للعالم، تكون في الوقت عينه مندرجة في العالم ومنكشفة فيه كعالم من الظواهر والكثرة الفعلية، هذا الأساس الأصلي يأخذ شكل أساسات متعددة بتعدد حالات تجدد العالم في كل لحظة.

فالله بوصفه الحقيقة الأساس متغير، ليس في ذاته ولكن في طريقة فهمنا لهذا الأساس، فكل فهم نشيده للعالم ونفترض فيه أساسه النهائي، نكتشف أن هذا الأساس لم يعد يلبي مطالبنا المعرفية وأن الحاجة صارت ملحة للبحث عن أساس

(1) سعاد الحكيم، *معجم المصطلحات الصوفية*، ص. 19.

آخر. فالله هو الأساس الذي يتعدد في طرق تأسيسه للعالم، فهو مرة خالق بالقول، ومرة بالصدور الفيضي، ومرة بالحب، ومرة بالتجلي، ومرة بالإرادة والقدرة، ومرة بوصفه معشوقاً تتحرك الموجودات نحوه......

لقد كان هيغل أكثر إدراكاً لقيمة التصوف بكثير من كانط، فهو تأثر بجاكوب بوهم وإيكارت، واشترك مع شلينغ بنقده لكانط في القول إن فلسفة هذا الأخير يعتريها نقص كبير، لأن كانط لم يدرك حسب هيغل وشلنغ أن فلسفته تنص على أن "الحدس العقلي هو الأساس النهائي لكل المعرفة"، بمعنى أن وحدة الطبيعة تعتمد مطلقاً على وحدة الـ "أنا أفكر" في فعلها المعرفي.[1] فصار الوجود الخارجي مقرراً بذات هي مفاهيم ومقولات معدودة فقط. لقد جعل كانط من العالم ذاتاً، شأنه شأن خصومه من المتصوفة، ولكنها ذات متحكمة ومقررة للصورة التي يجب أن تكون عليها الأشياء، وهذا يجعل من فكر كانط أو على الأقل من وعيه المتعالي وعياً تأويلياً للعالم، وفق فكرة الكليات كخاصية إنسانية، بينما وعي ابن عربي بالعالم هو وعي تأويلي لكنه مفتوح على عالم لا يمكن أسره في المفاهيم وفي بضعة مقولات، لأن الحقيقة منفلتة دائماً من وعينا ومن الصعب الاقتصار في فهمها على المفاهيم العقلية فقط.

لقد بلغ التصوف الإسلامي مرحلة نضج لافتة للانتباه واستأنف نشاطه النظري الخلاق الذي تجاوز إلى حد بعيد مرحلة التجربة الصوفية الفردية التي عرفها الحلاج (ت. 309هـ/922م) وأبناء جيله، هذه المرحلة هي مرحلة ابن عربي الذي جعل من التصوف فلسفة وجود تقدم بطريقة فريدة علاقة الوجود الواحد المحض الذي يصعب تعريفه بعالم الكثرة، بالمظاهر المُدركة في العالم. صحيح أن ابن

---

(1) كان كانط بالنسبة لهيغل وشيلنغ ساذجاً عندما أعطى الترابط الإدراكي المتعالي سمة الحدس العقلي. فتفكير المرء بنفسه – الوعي الذاتي المحض – هو الذي يمنح الذات المفكرة الوجود، ويصبح الوجود بالتالي "أنا" محضة، يقول شيلنغ وهيغل إن التفكير الكانطي الصحيح مطلقاً يدل في نقد العقل المحض عند كانط على أن الـ "أنا أفكر" تعبر عن فعل إثبات وجودي. انظر:
Walter Cerf, "Speculative philosophy and intellectual intuition: an introduction to Hegel's essays", in Hegel's ***The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy***, p. xxviii, in K. Hart, ***The Tresspass***, p. 221.

عربي يستخدم بعض مصطلحات الأفلاطونية المحدثة كالنفس والعقل، وبعض مصطلحات التصوف الشائعة في وقتها، ولكن جوهر فكره يقوم على العلاقة بين ما هو محض، الوجود والواحد واللامتعين، بالوجود المتكثر والمتعين، علاقة مباشرة دون وسائط أفلوطين. فكر ابن عربي فريد بكونه رَدَم الفراغات النظرية التي استولت على الفكر الإسلامي كله الكلامي والفلسفي، والذي صاغه هذان الخطابان بأشكال مختلفة، كان هذان الخطابان يلجآن إما إلى ترك الفراغ داخل صياغتهم، أو استخدام العبارات الدينية التقريرية تجنباً للأسئلة الصعبة أو معالجة للفراغ المتروك.

فكر ابن عربي متصل وهو لا يمر بمراحل زمنية ينتقل فيها الوجود من مرحلة إلى أخرى، الوجود عنده أو الواحد هو المنكشف بالكثرة والصور المتعينة في العالم، وإن كل ما يوحي به نظامه المفهومي من تسلسل مرحلي بين الوحدة والتعدد هو تسلسل تقتضيه اللغة والمفاهيم التي كانت تفرض على صاحب هذا الفكر أن يضعه فيها. العالم هو هذا الذي يحيط بنا، وهو الذي يقوم على فكرة الأساس اللامتعين الذي ينتج كل التعينات. هذا العالم أو الوجود يقع دائماً بين ما هو محض وخالص وبين ما هو ظاهر وقابل للإدراك، هذا الظهور بقدر ما هو حقيقي ممتلئ بالأوهام ومختلط بها، ونحن في بحثنا المعرفي نستطيع التمييز بين الحقيقي والوهمي، ولكن علينا قبل كل شيء، على الأقل بالنسبة لابن عربي، الاعتراف بأن الوهمي ليس شيئاً نافلاً لا معنى له، بل حاضر بالضرورة عند البشر، لأن الحقيقة القصوى غائبة دائماً، الأمر الذي يجعل الوهم شيئاً مخالطاً لطريقة بحثنا عنها.

منطقة المحايثة التي بناها ابن عربي تنص على أن العالم مراتب وليس مراحل، إذا كان المقصود بالمراحل التسلسل الزمني. المراتب هي الحالات التي يتخذها الوجود أو الواحد في أشكال متعددة، من الحالة المحضة أو الخالصة حسب تعبير ابن عربي، إلى حالة الممكنات العدمية، إلى حالة التعينات الفعلية المتكثرة. والكثرة بالنسبة لابن عربي تعني الاختلاف التام، فكل موجود متعين هو موجود منزه عن مشابهة بقية الموجودات، لأن أحدية الله التي لا يشبهها شيء هي مصدر

كل شيء آخر، وبالتالي فكل شيء آخر يجب أن يتسم بسمة الأحدية التي أودعها فيه الله الأحد، أحدية الشيء الفعلي هي أحدية الاختلاف المتعين، أما أحدية الله فهي الأحدية المحضة غير المتعينة. يؤكد ابن عربي على عدم التماثل في العالم، وهذه واحدة من أسباب عدم قبوله للعقل كمؤسس لمعرفة نهائية وموثوقة، فالمعرفة العقلية تقوم على توحيد الأشياء بناء على منطق التماثل أو الاشتراك في الماهية أو الكليات، وهو أمر بالنسبة لابن عربي تقييد للأشياء في أنماط قد تكون مفيدة بدرجة ما، ولكنها بالتأكيد لا تمثل معرفة بريئة من الشكوك. فالأصل هو الأحد المحض الذي لا يعرف خصائص ولا سمات ولا أوصاف، وهو حقيقة يجب أن لا نسعى إليها فقط بل أن نتذكرها دائماً ونحن نؤسس معرفتنا عن العالم، إن واحدة من أشكال الغفلة التي ينبه إليها الشيخ هو التوقف أو الجمود عند شكل اعتقادي أو معرفي محدد، والركون إليه على أنه الشكل الوحيد للمعرفة، إن هذا النوع من المعرفة لا يعبر عن غفلة صاحبه فقط بل عن صناعة حجاب أو حجب تعيق وصولنا إلى الحقيقة أيضاً، هذه الغفلة لا تخص أصحاب الفكر النظري وحدهم بل أصحاب العقائد كذلك، فالصنمية عند الشيخ الأكبر هي أي عقيدة أو فكرة يتم الثبوت عليها كأنها نهائية لا تقبل إعادة النظر ولا المراجعة، فكل إله معبود هو وثن، وبالتالي "ما ثم إلا عابد وثناً".



الفصل الأول

في مفهوم خطاب الذات



في كتاب "الله: الآخرية في الحضور"، الذي تناول إجابة الخطاب الكلامي وجزئياً الفلسفي عن سؤال الله في الإسلام، هذا الخطاب الذي أنشأ منطقة محايثة خاصة به تعتمد على الفاعلية الإلهية، أكدتُ حينها أن الخطابات الإسلامية تاريخية بعمق، بمعنى أن فحصاً دقيقاً للتقدم الزمني الذي طال كل الخطابات والذي كان يفتح الفرصة لمزيد من القول في صياغة موقف من الله والعالم يساعدنا اليوم على قراءة جديدة تتخلص من فكرة المدرسة في التراث وكذلك فكرة انتماء مفكر ما لهذه المدرسة دون تلك. فالتأكيد على تاريخية الفكر الإسلامي يساعدنا أيضاً على اكتشاف الاختلافات الداخلية العميقة بين مفكرين اعتقدنا أنهم ينتمون إلى "المدرسة" نفسها، وهذا يساعدنا على التشكيك في دقة التصنيفات التقليدية التي اعتادت كتاباتنا لتاريخ الفكر الإسلامي أن تعتمدها، وعلى دفعنا للأخذ بتصنيفات أخرى لتاريخ هذا الفكر.

إن معظم الكتب والمقالات اليوم التي تتحدث عن الفكر الإسلامي تتحدث عنه بوصفه مجموعة من التيارات والمدارس والأبنية المعرفية المتماسكة والصلبة والتي تجتمع كل منها على مبادئ يلتزم بها جميع المنضوين تحتها، فنكتب عن المعتزلة والأشاعرة والخوارج والمرجئة.... والفلاسفة والمتصوفة.... بطريقة مبسطة تجعل القارئ يعتقد أنه أمام أنظمة عقدية أو نظريات متماسكة في مبادئها وفي تصوراتها، وهو أمر لا يمكن إثباته تاريخياً. على العكس فإن الحقيقة التاريخية تؤكد أن فكرة المدرسة جاءت متأخرة في الوقت الذي توقف فيه الفكر الإسلامي عن الإبداع الخلاق وتحول إلى فكر تعليمي وتنافسي يريد دحض مبادئ "مدارس" أخرى، أي من أواخر القرن الثالث وبداية الرابع الهجري وما بعد. ومن جهة أخرى فإن الإيمان بتاريخية الفكر الإسلامي يساعدنا كذلك على التخلص من الاعتقاد

بثبوت الأفكار الكبرى في التاريخ، خصوصاً تلك التي يعتقد معظم المسلمين بثبوتها قطعاً مثل فكرة المسلمين عن الله، فالمفاهيم الكبرى التي يقوم عليها العالم، كالإنسان والله والأشياء، كلها تتغير مع التقدم التاريخي في كل خطاب من الخطابات.

اعتمدتُ في تفسير تاريخية خطاب القوة على تتبع المراحل المتتالية التي تثبت هذه التاريخية. يبدأ خطاب القوة بمرحلة الحس المشترك التي توازي مرحلة الزهد الصوفي حيث الله منفصل عن العالم ومفهوم بطريقة تشبيهية غالباً، وغالباً ما تكون علاقتنا به هي علاقة طاعة فقط، ثم تأتي المرحلة الثانية التي يمكن وصفها بالمرحلة الإبداعية التي انفجرت فيها الصياغات الحرة وتقديم تصورات كثيرة عن سؤال الله جديدة بالنسبة لثقافات المنطقة، ثم تلتها المرحلة المدرسية التي تركزت فيها جهود مفكري خطاب القوة على تقعيد المرحلة الإبداعية السابقة، ومحاولة وضعها في أطر وقواعد تحقق فهماً أسهل للجهود المتعددة التي صيغت سابقاً حول العالم والله. انشغلت هذه المرحلة بصناعة المدرسة، وبالتالي في التركيز على الأفكار المشتركة بين مفكرين محددين وإزاحة كل ما من شأنه أن يمثل اختلافاً مزعجاً لوجهة نظر عامة داخل تيار أو "مدرسة" بعينها.

أبرز ما ظهر في هذه المرحلة هي صياغات مشتركة طامحة لأن تكون مدارس مؤطرة وملزمة لكل من ينتمي لها، فكانت جهود الجبائيين في أواخر القرن الثالث، أبي علي وأبي هاشم اللذين صاغا فكرة "مدرسة" معتزلية والتي أكد على وحدتها مؤرخ الفكر الاعتزالي القاضي عبد الجبار الذي نظر إلى الاعتزال من منظار النهايات لإعادة ترتيب البدايات، أي صار النظام ومعمر والشحام وابن حرب والعلاف...أبطال المرحلة الإبداعية المبكرة، يُنظر إليهم من منظار الجبائيين. وقد تزامنت معها ولادة "مدرستي" الأشاعرة والماتريدية اللتين خرجتا بشكل ما من تحت عباءة المدرسة المعتزلية، كل واحدة من هذه المدارس انتشرت في منطقة مختلفة عن الأخرى واحتكروا جميعاً التعليم الديني العقدي الذي اعتمد كل منها نصوصاً خاصة اختلط فيها الديني بالنظري. ثم بعد المرحلة المدرسية ظهرت لحظة

فلسفية جديدة استغرقت ولادتها زمناً طويلاً وقد انتعشت هذه اللحظة في القرنين السادس والسابع الهجريين لتصوغ فكراً فلسفياً خلاقاً.

لحظة المدرسة المشتركة برزت في زمن محدد ولم تستمر طويلاً في كل الحالات كما هي. فما يسمى "المدرسة الأشعرية" لم تلبث أن ظهر فيها مفكرون مجتهدون أخذت آراؤهم اتجاهات مختلفة ولم تكن هذه الآراء على وفاق مع بعضها، على العكس، كان انتقاد مفكرو هذه المدرسة لبعضهم البعض حاداً وفي قضايا أساسية، وكانت هذه الاختلافات التي أوضحناها سابقاً ممهداً كبيراً لظهور اللحظة الفلسفية الخلاقة لاحقاً على يدي أبي البركات البغدادي وابن تيمية. وكذلك المدرسة الماتريدية التي شهد كثير من مفكريها ميولاً فلسفية، كالتفتازاني وأبي المعين النسفي.

لم أتحدث في خطاب القوة عن المرحلة التي تلت مرحلة النضج الفلسفي المتأخر وهي في الحقيقة مرحلة توقف فيها الاستئناف النظري وتوقف العمل على بناء رؤية للعالم، إذ تحول الله إلى حالته الشبيهة التي كانت له في مرحلة الحس المشترك الأولى حيث هو منفصل ومشبه في كثير من الحالات ومستحضر في العبادات والأدعية. لم يعد المؤمن يطرح على نفسه سؤال التنزيه الإلهي، إذ أن استعادة التفكير بهذه المسألة من شأنه أن يحرض الفكر على العمل خصوصاً أنه كانت هناك على الضفة الأخرى للبحر الأبيض المتوسط ثقافة مزدهرة تنتج قيماً ورؤى جديدة هي النهضة الأوربية التي كان من شأنها أن تدفع الفكر الإسلامي على استئناف التفكير ثانية.

توقفت منطقة المحايثة في عقل المسلمين عند فكرة الاستدعاء الإيماني لله بواسطة العبادات والدعاء، ونُظر إلى الله على أنه ذلك الكائن المنفصل كلياً عن العالم والذي يقوم غالباً على عرشه في السماء، لكن علمه المطلق وكذلك سمعه وبصره يجعلنا مطمئنين إلى أنه يستمع إلى أدعيتنا ومطالبنا، ويرى أفعالنا التي يعتقد المؤمن أنه يرضي الله بها. لم تعد مشكلة القلق قائمة عند المسلم، وهذه مسألة خطيرة، فقد تحولت العلاقة بالله إلى ممارسات مكررة يقوم المؤمن بها يومياً

باطمئنان تام ودون أسئلة من أي نوع كانت، وكأن المؤمن صار متأكداً أنه فهم الله الفهم الصحيح وأنه لم يعد هناك حاجة إلى مزيد من التفكير.

هذه المرحلة لا تنفي وجود مثقفين ولكن هؤلاء لم يذهبوا بعيداً في إدراكهم لسؤال الله ولجدل التنزيه والمحايثة، إنما كانوا غالباً يفكرون على اتفاق مع عامة المسلمين، فهم لا يفعلون سوى حفظ الكتب القديمة والقيام بالتبريرات والتفسيرات التي تقع على هامش ما كتب سابقاً خصوصاً على هامش النص الفقهي.

غاب الله عن ساحة الأسئلة، بل على العكس صار طرح الاسئلة المتعلقة بالله محظوراً لحد التحريم، واكتفى المسلم بإنشاء صلة مع الله عبر الطقوس المتكررة الخالية تماماً من التأمل الخلاق في أزلية الله ولاتناهيه مقابل العالم الصاخب في حركته وولادة موجوداته وموتها.

هذه الطقوس والأدعية كانت تمثل شكل الاستحضار الإلهي الأخير، وتفترض شكلاً معيناً للعلاقة مع الله وشكلاً معيناً لله. استقر المسلم على هذه الحال قروناً طويلة، حتى جاءت الحداثة والتي لم يفعل المثقف المسلم المؤمن بها سوى مواجهتها بطريقة واحدة وهي البحث عن التوافق معها بمعونة نصوص التراث. لم تحرض الحداثة المثقف المسلم على طرح أسئلته الخاصة، على العكس ساهمت الحداثة نفسها في تغييب سؤال الله عن ذهن المثقفين الذين صار شغلهم الشاغل هو في تحقيق التقارب مع العقلانية الغربية ورؤيتها للعالم، وبطبيعة الحال فإن هذه الرؤية لا تهتم كثيراً لفكرة الله. صارت الحقيقة في الحداثة أمراً يتعلق بمعرفة العالم، وشيئاً يقيم في العالم وداخل خصائص الموجودات الفيزيائية، لم تعد الحقيقة شيئاً يتعدى معطياتنا المباشرة من الأشياء، ولم تعد سوى ما نستطيع امتلاكه بمفاهيمنا وطرقنا العقلية التي تعتقد الحداثة بصحتها المطلقة. اعتقدت الحداثة أن الحقيقة صارت رهن يديها إلى درجة أغلقت العالم والحقيقة على بعضهما وجعلتهما موضوعاً قابلاً للإمساك به وتطويعه بالشكل الذي تقرره.

لم يستأنف المثقف المسلم الحداثي حتى اليوم مواجهة سؤال الله بوصفه حقيقة مفارقة ومحايثة في الوقت نفسه، وأن جوهر هذه الحقيقة يحمل بداخله

إمكانية التفكير بالجنس البشري بطريقة أفضل، فهي حقيقة تحتاج إلى كل أنشطتنا الذهنية والفنية والمؤسساتية من أجل التناغم معها. هذه الحقيقة تقوم بيننا الآن وفي الوقت نفسه هي مفارقة تشدنا نحوها في تحريضنا على أسئلة تؤدي إلى استحضارات جديدة لها.

هذه المرحلة الممتدة من ما بعد النضج النظري الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين، الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مازالت سائدة وقد ازدادت تحجراً وصعوبة، و صعوبتها تكمن في سلطتها التي تمنع البحث عن منطقة محايثة جديدة بين الله والعالم، هذا الجمود أنتج تكريساً صلباً لعقائد إيمانية بسيطة أصبح تغييرها اليوم أمراً يحتاج منا العودة إلى السؤال الأصلي الذي نسيناه. لقد استقر المؤمن على أن الله له شكل واحد واستحضاره يتم بشكل واحد، إنها وثنية عنيفة تستبعد من ساحة تفكيرها اللاتناهي الإلهي واللاتعين الذي من الممكن له أن يفتح عقلنا على أنماط تفكير واستحضارات مختلفة.

هناك ما هو جوهري في الخطاب الصوفي وهناك الكثير من الصياغات التي نُسجت على جوانب هذا الجوهري، وهذا النسج هو تأويل خاص بالمجرب الصوفي الذي يجعله يصوغ تجربته بطريقته الخاصة وبالتالي يصنع نقاط اختلافه أو اتفاقه مع الآخرين. التعدد في تأويل ما هو جوهري يجعل هذا الجوهري مجرد موقف خام يتغير بناؤه في ذلك التأويل الذي يلبسه صياغة محددة.

آية الميثاق القرآنية مثلاً هي واحدة من النقاط الأساسية التي يتحدث بها المتصوفة، فهي الآية التي تثبت أصل الإنسان الإلهي، ولكن الاختلاف في تأويلها يُنتج آراء متعددة يصعب تصنيفها ضمن خانات نهائية. المأثورات الإسلامية الأخرى المتعلقة بالموت وبلقاء الله هي مسائل جوهرية أخرى يتم تناولها بطرق متباينة. وبطبيعة الحال فإن كل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن رؤية الله أو لقائه يوم الحساب هي موضوعات مركزية ينظر إليها من زوايا مختلفة، فهذه النصوص والمأثورات تصب مباشرة في القضية الصوفية المركزية وهي اللقاء مع الله، تلك القضية التي كانت مركز العمل الصوفي ومركز الاختلافات الكبرى في الوقت نفسه.

1-1 الحكاية المركزية: الانفصال والأصل

الحكاية المركزية لخطاب الذات تنص على أن الإنسان لم يوجد بعفوية خالصة، ولم ينتقل من العدم إلى الوجود دون الوقوف للحظة على خط العبور الفاصل بين الحالتين. الوجود مسؤولية كبرى، وسيبدو من العبث دخول الإنسان فيه دون أن يعرف مالذي يعنيه الوجود الذي سيصبح جزءاً مركزياً منه. الوجود الإنساني ليس مجرد معطى أعمى، وليس هبة مجانية، نعم هو هبة، ولكن هذه الهبة توجب مقابلها، إنها مثل الهدية التي تبدو مجانية ولكنها تقتضي الرد، وهذا هو ثمن الوجود الإنساني. لقد عَبَر الإنسان من العدم إلى الوجود بعد أن وافق على رد الهبة التي منحت له، أي منحة الوجود، لكن الإنسان سينسى ميثاقه مع الله الذي وافق عليه، وسيعتقد أن هدية وجوده هي مجرد هدية لا تستدعي منه أي مقابل، فهي أعطيت له فقط لأنها أعطيت له عن طيب خاطر من الله ولا شيء يُلزم أو يُشعر هذا الموجود الإنساني أن دخوله للوجود كان منذ البدء مرتبطاً بموافقته على التصرف بهذا الوجود وفق الشروط التي أقر بها من أجل مغادرة العدم. كان من الممكن للإنسان أن يبقى في العدم، وليس هناك شيء أسهل من تصور أمر كهذا. لا شيء يجعل من الوجود الإنساني ضرورة، ولكن مع وعي الإنسان بتعهده بقيمة الوجود يجعل لا شيء أكثر ضرورة من وجوده.

الحياة إذن ثمينة وذات معنى، ولا يجب التفريط فيها، بل على العكس يجب استثمارها من أجل معنى كبير يمكن لنا أن نرد الهدية من خلال تحقيق هذا المعنى. لكن ما هو هذا المقابل، وكيف يمكن القيام به، وكيف يشعر الإنسان بأن عليه أن يقوم بذلك؟ هذا ما جعل خطاب الذات يركز على الآية القرآنية التي تشرح هذا المقابل أو المسؤولية التي على الإنسان أن يتولاها، إنه الميثاق الذي وافق عليه قبل وجوده في العالم، بل ربما كان قبوله هو شرط وجوده. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: 172-173).

لقد شهد الإنسان على أن الله ربه الوحيد قبل وجوده حين كان في عالم الذر أو العدم، ولكن هذه الشهادة لم تكن كافية لعبور قنطرة العدم، فالشهادة تعني إلزامات تتجاوز الموافقة الشفهية، لأن الاعتراف أو الشهادة بوحدانية الربوبية لا تتوقف عند كلمة نعم، هذه الموافقة تستدعي بالضرورة المسؤولية التي تنص على اليقظة الدائمة على هذه الحقيقة، حقيقة الوحدانية، أي أنه من الضروري للإنسان أن يجعل الحقيقة التي أقر بوحدانيتها موضع تفكير دائم وموضع اعتراف دائم ومصدر تطلع إنساني يستولي على حياة الإنسان كلها. ولا يملك الإنسان سوى لحظة قصيرة ليفعل ذلك، إنها لحظة حياته أو لحظة بقائه حياً، لأنه لن يتاح للإنسان في اللقاء الثاني مع الله بعد الموت تقديم أي نوع من الأعذار التي ربما يتذرع بها لتبرير انتهاكه العقد الإلهي وتبرير إهماله للحقيقة، فالإنسان وافق على هذا الميثاق بوصفه كائناً حراً ومسؤولاً، كما يقول ابن عربي، حيث ليس من المنطق أن تؤخذ من العبيد المواثيق، أما الإنسان فقد تبادل مع الله شروط الميثاق بوصفه كائناً حراً، والحرية هي المبدأ الأهم بين الأطراف المتعاقدة في المواثيق.

لا مكان لنسيان الحقيقة أو الغفلة عنها أو تجاهلها (إنا كنا عن هذا غافلين)، لا مكان للتذرع بثقافة سائدة اعتاد عليها الناس، واعتادوا على قيمها ومبادئها ورؤيتها للعالم، واعتادوا أيضاً بسببها نسيان الحقيقة الأصلية "أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم".

الحقيقة التي يدعو الله الناس لليقظة لها حقيقة نظرية، لا يسلم منها أتباع الديانات كلها، فالجميع معرض للسقوط بالغفلة أو تحويل الحقيقة إلى وثن عقدي باسم الاستمرار على عقيدة الآباء أو الأسلاف. اليقظة هي وعي الحقيقة الدائم، والانتباه إلى ما يفكر به الناس، وعدم التورط بقيم ثقافية أصبحت شائعة لدرجة اعتقد الناس أنها تمثل الحقيقة ذاتها في حين أنها ليست كذلك، كما تنص الآية بوضوح. لا مكان لكل ذلك، فالأمانة التي حملها الإنسان منذ البدء هي في جعل الحقيقة التي شهد بها في اللحظة الأولى وكانت جواز عبوره للوجود، ملازمة لحياته بوصفها حقيقة حية تقتضي العمل، تقتضي الانتباه الدائم لما يعتقد به الناس

من أوهام ولما يمارسونه من سقوط لا يتناسب مع ميثاقهم مع الله، وبالتالي مع إنسانيتهم. على الإنسان أن يدخل فعلياً بالتجربة لجعل هذه الحقيقة واقعاً يهدم كل أنواع الأوثان والأوهام التي تسيطر على البشر.

ثلاث نقاط أساسية في هذه الآية، أولاً، الشهادة بأن الله هو الرب الوحيد، والثانية، هي أن هذه الحقيقة لا يجب الغفلة عنها، وثالثاً، أن هذه الغفلة تحصل من خلال الاستسلام للثقافة السائدة (اعتقاد الآباء). في حين أن المطلوب من الإنسان الانتباه دائماً لما هو زائف في أي اعتقاد يعتقده البشر بما في ذلك اعتقاد أصحاب الديانات الموحاة من الله التي يقع أتباعها في الغفلة والاستسهال والتسليم الكسول، فوجود هؤلاء داخل ثقافة توحيدية لا يشكل أي ضامن لهم من عدم النسيان والسقوط، على العكس إن مزية الديانة التوحيدية أنها تثير هذا التنبيه بوضوح شديد، الأمر الذي يصعب معه قبول الأعذار التي يريد المنتسب للديانة التوحيدية أن يبرر من خلالها كسله في البحث عن الحقيقة والتعرف على التوحيد.

ما نوع هذه الحقيقة؟ فمجرد الشهادة بربوبية الله الوحيدة لا يفسر لنا حقيقة هذه الحقيقة، كيف يمكن أن تكون هذه الشهادة موقفاً رافضاً لما يعتقد به الآباء، خصوصاً أن الشهادة هي اعتراف قام به الجنس البشري كله، وبالتالي فإن التمرد على ثقافة الآباء الشائعة ينطبق على الثقافة التوحيدية أيضاً. على أساس هذا الميثاق البشر موحدون دون استثناء، ولكن التاريخ سيكشف لنا أن هذا التوحيد فُهِم ومُورِس بأشكال مختلفة، والسؤال إذن، ما هي الحقيقة المناهضة لممارسات واعتقادات البشر تلك، والتي يجب عدم الغفلة عنها؟ ما هي هذه الحقيقة التي تجعل كل اعتقاد موضع شك، وكل ممارسة إنسانية محل تساؤل؟

أخذت آية الميثاق تفسيرات متعددة، وهذه التعدد في التفسير يجد مصدره الأساسي في مفهوم التوحيد. إن التفسير التقليدي والمبسط لهذه الآية هو أن المقصود بالربوبية بـ "ألست بربكم" هي أن الله واحد لا شريك له أي لا إله آخر معه، وأن المقصود بـ"أَشْرَكَ آبَاؤُنَا" أي اعتقاد الآباء في الوثنية بالمعنى المعروف المتمثل بالأصنام، ويصبح الأمر بالتالي مقابلة بين الإيمان بإله واحد وبين الإيمان بالأوثان.

في خطاب الذات الصوفي الربوبية تعني هنا بطبيعة الحال وحدانية الله ولكن بالإضافة لذلك تعني أيضاً أن الله هو الحقيقة الوحيدة والمصدر الوحيد لكل شيء، وأننا كنا كبشر في علاقة غامضة مع الله، إذ لا تزال الاسئلة مثارة حول كيف خاطب الله ذرية آدم قبل خلقها، وكيف كانت هذه الذرية قادرة على الإجابة عن سؤال الله "ألست بربكم" وهم لم يوجدوا بعد ولم يعرفوا من هو الله وكيف هي وحدانيته؟ إن الإجابة بنعم تعني أن المُجيب قد أدرك السؤال الموجه له، ولكن هذا الأمر غير ممكن قبل الإيجاد الفعلي، وحتى لو افترضنا أنه ممكن وأن الآية لا تقصد السؤال بالمعنى المعروف من السؤال وإنما تقصد أن الله قد جعل الإيمان بالوحدانية إيماناً فطرياً مغروساً في جبلة البشر، بمعنى أن الله يقول للبشر إنه هو الرب الوحيد، وإن الإجابة بنعم تعني أن البشر سيؤمنون بهذه الوحدانية بطبيعتهم الفطرية التي غرسها الله فيهم، فإن مشكلة أخرى ستبرز هنا، وهي أن الله يخاطب هنا ذرية آدم كلها وليس أتباع الديانة الإبراهيمية فقط، الأمر الذي يجعل تعريف الوحدانية أمراً صعباً مرة أخرى، فإذا كان البشر كلهم مفطورين على الوحدانية، فإن السؤال هنا سيصبح متعلقاً بالتمييز الذي تعلق به التفسير التقليدي والمتعلق بقسمة الناس إلى مشركين ومؤمنين. إذا كان البشر كلهم موحدين بالفطرة، فلماذا كان هناك إشراك؟ وإذا قلنا إن الإنسان نسي التوحيد الفطري وهي مسألة يصعب افتراضها، يصبح النسيان منطبقاً على كل العقائد في العالم، العقائد الموحاة من الله والعقائد الأخرى.

إن وحدة الجنس البشري في فطرته الطبيعية بالإيمان بإله واحد تجعله أيضاً قابلاً بفطرته الطبيعية لنسيان التوحيد سواء كان مسلماً أم مسيحياً أم بوذيا أم هندوسياً. إذن يبقى السؤال قائماً، كيف نفسر أن ذرية آدم كلها قالت "نعم"، ومالذي حصل بعد ذلك؟ إن أية إجابة عن هذا السؤال تستدعي جملة نتائج عقدية كثيرة. لقد ميز ابن تيمية (ت. 728 هـ/ 1328م) بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلوهية استجابة لهذه الآية وافترض أن البشر كلهم مؤمنون برب واحد حسب الآية، ولكنهم يختلفون بتوحيدهم للألوهية، وهنا نجد الفرق بين الديانات، ولكن انسجاماً مع هذا التفسير ذهب شيخ الإسلام إلى القول إن فطرة البشر بالإيمان برب

واحد تعني أن هذا الإيمان هو إرادة إلهية كونية، والمتابعة المنطقية لهذا الكلام ستؤدي بابن تيمية إلى القول إن البشر بالنهاية حتى لو لم يعرفوا توحيد الإلوهية الإسلامي وبقوا موحدين بالربوبية فقط وأن هذا التوحيد هو إرادة إلهية كونية، فإن البشر بالنهاية لا يستحقون عقاباً أبدياً ولابد في النهاية من إغلاق جهنم وجعل البشر كلهم في الجنة، حسب ما يشرح ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/ 1350م) تلميذ ابن تيمية، لأن البشر كلهم مؤمنون بوحدانية الربوبية.

بالنسبة للمتصوفة فإن التفسير الأول الذي استجابوا له في الفترة المبكرة هو أن سؤال الله لذرية آدم "ألست بربكم" تعني أن طبيعة البشر كانت من طبيعة خاصة، فعالم الذر هو عالم لم يوجد بعد ومع ذلك فإن الله يخاطبه، ولكن السؤال يبقى، وهو من هذا الذي يخاطبه الله في هذا السؤال؟ ربما يخاطب نفسه، أو يخاطب من هو على مقربة شديدة من نفسه، فالله هو أصل العالم، والبشر كانوا قبل الخلق "كأنهم" من طبيعة إلهية، عندها سيعتقد خطاب الذات الصوفي أن التفكير بالعودة إلى الأصل الإنساني، أي إلى حالة الذر القريبة من الله أمر ممكن، طالما أن أصل الإنسان إلهي، فالله بوصفه مصدر العالم كان إما يخاطب نفسه أو يخاطب مقدوراته أو مراداته أو معلوماته قبل أن توجد هذه المقدروات والمرادات والمعلومات، فهي كائنات من طبيعة روحانية وليس مادية بعد.

البشر إذن قادرون عندما يوجدون فعلياً ويعون وضعهم البشري ويعون أصلهم الذي جاؤوا منه، أن يفكروا بالله بوصفه الأصل والمرجع اللامحدود، وهناك آيات قرآنية أخرى تؤكد هذا الأصل الإلهي للروح الإنسانية، فالبشر في النهاية من روح الله كما يقر القرآن في الآية ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (الحجر: 29)، لكن السؤال الكبير كان بالنسبة للمتصوفة هو في الكيفية التي يمكن بها للإنسان أن يعود إلى أصله، هل يعود بالموت، أم بالمعرفة أم بنوع من التجربة الوجدانية الخاصة، أم بالارتقاء بالكمال الإنساني إلى حدود الكمال الإلهي أم بطرق أخرى؟ يمكن اعتبار تاريخ التصوف هو محاولة للإجابة عن هذا السؤال. ماذا نفعل بذواتنا لتعود إلى أصلها الإلهي، أو مالذي يمكن أن تفعله الذات لكي تسترد هذا الأصل الإلهي في داخلها؟

يتفق أصحاب التجارب الوجدانية على المخطط العام للرواية الكونية التي ذكرناها، والتي يعقد فيها الله ميثاقاً مع الجنس الإنساني كله على القبول به رباً وحيداً، وعلى أن ذلك كان مدخلاً لوجود الإنسان في العالم الحسي والواقعي، ودخولاً في شروط الوجود البشري، الوجود المتعلق بتناهي الإنسان الطبيعي، وبالشروط الاجتماعية التي تزج بالإنسان في علاقات مع الآخرين. البحث عن الحقيقة هو نوع من العودة للحظة النزاهة المطلقة الفارغة من الروابط والآخرية والتناهي، لأن هذه الحقيقة بوصفها نزاهة مطلقة تعادل تنزيه الله ذاته، لذلك تحتاج إلى تجاوز كل الشروط المحدودة وكل الكثرة والتناهي، وكل الفردية والآخرية الإنسانية والعودة إلى اللحظة التي عُقد فيها الميثاق عندما كان الإنسان بريئاً من كل علاقة ممكنة ومن كل احتياج تدفعه إليه طبيعته الإنسانية.

يقوم الحلاج بتعديل أو إعادة تفسير لحكاية الميثاق الأصلية من أجل أن تناسب لحظة العودة، عودة الإنسان العارف إلى الله، تلك التجربة التي تطمح إلى عودة الذات الإنسانية إلى عالم بلا شروط عضوية أو اجتماعية. يقول في تفسير سورة الأعراف، آية الميثاق: "ألست بربكم؟"، بأن الله "أنطق الذرة بالإيمان طوعاً وكرهاً، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم، بل أخذهم عنهم، ثم أشهدهم حقيقته، فأنطقت عنهم القدرة من غير شركة كانت لهم فيه....إذ الأنس ما نطقت، والأعين ما أبصرت، والآذان ما سمعت، كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب وإليه آيب، في قوله "ألست بربكم"، فهو المخاطب والمجيب. وفي قوله: "قالوا: بلى"، القائل عنكم سواكم، والمجيب عنكم غيركم، فسقطتم أنتم، وبقي من لا يزال كما لم يزل".[1]

الميثاق إذن، حسب الحلاج، حصل بين الله ونفسه، فالله هو المخاطِب والمخاطَب، لأن الله لا يخاطب إنساناً لم يوجد بعد، ولم يعرف الحقيقة بعد، فكيف يجيب الإنسان بنعم وكأنه يعرف عمن يتكلم؟ الخطاب يقتضي من الإنسان بوصفه طرفاً في الخطاب، أن يسمع ويبصر ويقول، وهذا كله غير ممكن لإنسان لم

(1) أبو منصور الحلاج، *الأعمال الكاملة*، جمع وتقديم، قاسم عباس، ص ص. 119-120.

يوجد بعد. لم يبق إذن سوى الله الذي كان يخاطب ذاته من خلال قدرته التي ستتولى إيجاد الإنسان. بمعنى أن هذا الخطاب خطاب مع الذات، خطاب أحادي، لا وجود للآخر فيه بعد، لا شراكة مع الله في هذا الخطاب. هذا التأويل لآية الميثاق يرفع قيمة الإنسان إلى درجة عالية، لأنه رغم عدمه يبقى يمثل هذا الجانب من خطاب الله لنفسه، ويجعل من الله ذاتاً وآخراً في الوقت عينه، يصبح الإنسان آخراً ممكناً في ذات الله، ولكن في الوقت نفسه، يمثل هذ التفسير نموذجاً يجب محاكاته مرة ثانية أثناء الوجود، وهنا يجب على الإنسان أن يعود إلى الله كما بدأ، لا آخرية، ولا غيرية ولا إثنينية.

المعرفة، معرفة الله وتوحيده وتنزيهه هي الطريق الذي يؤدي بالإنسان العارف إلى لقاء الله. في هذا السعي للمعرفة التي اتخذت طريق النزاهة الذاتية درباً نحو التنزيه الإلهي، قام لاحقاً الجنيد وأبو سعيد الخراز (ت. 277 هـ/ 890) بتفسير هذه العودة بناء على حكاية الميثاق الأصلية كي تناسب التجربة الوجدانية بعد أن قطعت مرحلة متقدمة من الصياغة القولية.

يفسر الجنيد معرفة التوحيد بوصفها تمثيلاً لقرب الإنسان من الله، على أن الموحِّد هو ذلك الشخص الذي يعود بعد إدراكه التوحيد كما كان قبل أن يكون، أي هؤلاء الذين قالوا: "نعم" هم الأرواح الظاهرة أو (الطاهرة)،[1] والتي على الإنسان الأرضي في تجربة التوحيد أن يعود إلى هذه الحالة، ويصبح "الآن كما كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد".[2] فالإنسان بدأ روحاً وسينتهي روحاً في رحلته نحو الله، والروح تعني الديمومة والبقاء والخلاص من التناهي الإنساني الزمني، كان الجنيد من أكبر الداعين إلى فكرة العودة إلى الأصل، وهي فكرة مركزية في الخطاب الصوفي كما مر معنا.

---

(1) في النص الذي أستخدمه للسراج يرد وصف الأرواح بأنها (الظاهرة) وربما تكون (الطاهرة)، لأنه من المفترض أن الإنسان الذي خاطبه الله قبل الوجود لا تنطبق عليه فكرة الظاهر والباطن، فهو مازال عدماً بشكل ما، لذلك يصبح من المحتمل أن الوصف الوارد للأرواح هنا هو (الطاهرة)، النقية التي لم تختلط بعد بأي شكل من أشكال الكثرة التي يفترضها الوجود.

(2) أبو نصر السراج، *اللمع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص. 31.

يعطي الخراز تفسيراً آخر للتوحيد أكثر طموحاً: "أول علامة التوحيد خروج العبد عن كل شيء، وردُّ جميع الأشياء إلى متوليها.... ثم يخفيهم (الله) عن أنفسهم من أنفسهم، ويميت أنفسهم في أنفسهم ويصطنعهم لنفسه، فهذا أول دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومة"،[1] تصبح المعرفة بالتوحيد تجاوزاً للتناهي الإنساني نفسه، إذ يضمن الموحِّد الحقيقي الديمومة في ديمومة الله بعد أن يميته عن نفسه (نفس الإنسان) ويصطنعه لنفسه (نفس الله). ضمان الديمومة هو نوع من العودة إلى ما قبل الوجود، سواء كان الإنسان قبل وجوده فكرة إلهية أم مقدوراً إلهياً أم ممكناً لم يدخل في الوجود بعد.

هنا نلاحظ التقارب الذي يلخص التجربة الوجدانية بين لحظة ما قبل الخلق عندما "كان الإنسان قبل أن يكون" ولحظة القرب من الله التي تؤهله لأن يعود بعد وجوده وحياته إلى "ما كان قبل أن يكون"، هذا التفسير الذي يقدمه الحلاج عن الميثاق ولحظة ما قبل الخلق، حيث الله أخذ الإنسان من نفسه، أخذه بالبركة، وجعله ينطق لا بنفسه بل بالقدرة الإلهية، يعني زوال فكرة الشراكة في تلك اللحظة، فليس هناك إله وإنسان، وإنما لا وجود إلا لله الذي يسأل، وهو وحده الذي يجيب. يلتقي هذا التفسير للعلاقة بين الله والإنسان مع فهم أبي سعيد، ولحد ما مع فهم الجنيد عن اللحظة التي يعود بها الإنسان إلى الله بعد وجوده، إذ تتكرر العملية نفسها حيث يميت الله الإنسان ويأخذه من نفسه الإنسانية ويصطنعه لنفسه الإلهية، فعندها يصير الإنسان كما كان قبل أن يكون، فلا شركة ولا اثنينية ولا انفصال، إنه التوحيد فحسب، "فهذا أول دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومة".

هذه التأويلات لآية الميثاق تعطي معنى أعمق للتجربة الوجدانية التي تسعى إلى تجربة الحقيقة الأصل قبل وجود الإنسان ووجود شروطه الأرضية، وبذلك تصبح فكرة الوصول للحقيقة من خلال التجربة هي فكرة العودة إلى البراءة التامة، إلى عالم ألوهي خال من التقييدات، ولكن يبقى السؤال: كيف؟ سؤالاً راهناً أبداً.

(1) سابق، ص. 32.

خصوصاً أن متصوفة مثل ابن عربي قد أعطى الآية تفسيراً مغايراً لحد كبير عن المعاني المبكرة في القرن الثالث الهجري. سيذهب ابن عربي لجعل الربوبية التي أخذ الله الميثاق بشأنها تختلف عن الوحدانية التي هي بحث إنساني عن الحقيقة في الأرض، وبهذا التمييز، الذي سنوضحه لاحقاً، يفتح الشيخ الأكبر مساحة واسعة لجعل البشر كلهم يدورون في فلك الحقيقة ولكن بعضهم يجعلها موضع بحث واستغراق والآخر يغفلها ويبقى عند المستوى السطحي الموروث منها.

لكن ستبقى هذه الآية في التحليل الأخير هي الحكاية المركزية لخطاب الذات، فالإنسان بهذا العالم عليه أن يفكر دائماً بالأصل أو بالحقيقة، وهذا الأصل هو الواحد والنزيه واللامتعين، وستتفرع التجربة الصوفية حول الطرق المؤدية إلى هذا الأصل، بين البحث عن الموت من أجل هذه العودة، إلى البحث عن طرق أخرى مثل كشف الله لنا ذاته، أو مشاهدته مباشرة أو عبر مظاهره الفعلية في العالم، أو رؤيته بشكل ما في الدنيا أو الآخرة، أو القيام بعلاقة تبادل للصفات ومحو الإنساني منها واستبداله بالإلهي، وستصبح ثنائية الفناء والبقاء المُعبِّرة عن هذه الوضعية ثنائية مركزية، سيدور حولها الفكر الصوفي وستدفعه إلى إنتاج تيارات متعددة.

الفصل الثاني

تاريخية خطاب الذات وقضاياه المؤسسة

1-2 مراحل خطاب الذات

ما هذا الذي يجعل الحسن البصري (ت. 110هـ/ 728 م) وإبراهيم بن الأدهم (ت. 162هـ/778م) يمثلان نموذجاً في التجربة الوجدانية يختلف عن نموذج رابعة العدوية (ت. 185هـ/801م) وأبي سليمان الداراني (ت. 215هـ/830م) وسري السقطي (ت. 251 هـ/ 865 م)، وهؤلاء بدورهم يختلفون عن ذي النون المصري (ت. 246هـ/861م) والشبلي والحلاج (ت. 309 هـ/ 922 م) والجنيد، وكل هؤلاء يختلفون عن محي الدين بن عربي (ت.638هـ/1240م)، وابن الفارض (ت.632 م/ 1234م)، والعطار (ت.618هـ/1221م) والرومي (ت. 672 هـ/1273م)، والقونوي (ت.673هـ/1274م) وابن سبعين (ت.668-9هـ/1269-70م) والتلمساني (ت. 690 هـ/ 1291 م). ما هو هذا الذي يجمع بين هؤلاء كلهم، ما هو هذا الشيء المشترك الذي جعل كل صاحب تجربة أو كاتب صوفي متأخر يتحدث عن شيء يصله بهذا أو ذاك من الذين سبقوه بعشرات العقود أو بعدة قرون من الزمان، وما هو هذا الشيء الذي يجعلهم مختلفين؟

إن ما نسميه "خطاب الذات" هو ذلك النشاط الذي أخذ شكل الممارسة السلوكية ومن ثم الكتابة النظرية التي ركزت جهدها على النظر إلى الله وفهمه بأدوات وطرائق لا تتفق مع بقية الخطابات رغم اشتراكها معها في السؤال نفسه. ومن الممكن أن نرى بوضوح تاريخية هذا الخطاب من خلال الشكل الذي طور فيه الصياغات القولية والنظرية لهذه الأطراف الثلاثة، ذات الفرد، وذات الله، والعلاقة الممكنة أو منطقة المحايثة بينهما. كان تحسين صياغة القول الصوفي في العلاقة الممكنة بين الذاتين الإنسانية والإلهية يُرغم أصحاب التجارب الصوفية على إعادة النظر مرة تلو الأخرى في مفهوم الذات الإنسانية والذات الإلهية، وكانت إعادة

النظر هذه تعني تعميقاً لمفهوم الذات وإعادة ترتيب ملكاتها وقواها أو عناصرها التي تجعلها قابلة للقاء الذات الأخرى.

تتعدد المراحل التي اجتازها الخطاب الصوفي في التاريخ، وتتعدد آراء الباحثين في ذلك، كل حسب زاوية النظر التي يعاين بها تاريخ التصوف، ولكن يمكن الافتراض أن خطاب الذات وخطاب القوة الكلامي عبرا المراحل التاريخية الكبرى في الإسلام بطريقة مشتركة بشكل عام، وإن كانت هناك بعض الفروق الزمنية أحياناً، ولكن أهمية التماثل لا تأتي من المطابقة الزمنية ولكن من التحولات الفكرية لكل خطاب على حدة، هذه التحولات في المزاج العام للخطاب كانت متماثلة لحد بعيد. خطاب القوة الذي اعتمد على الفاعلية الإلهية وأنشأ منطقة المحايثة بين الله والعالم على أساسها يعبر في نموه التاريخي مراحل مماثلة للخطاب الصوفي الذي يجد في ذات الله وذات الإنسان الجانبين اللذين يجب إنشاء منطقة المحايثة بينهما.

بالنسبة لخطاب الذات الصوفي فقد كانت المرحلة الأولى هي تلك التي استيقظ فيها المسلم على قضية تثير الرعدة داخله، وهي مصيره كفرد يملك حياة قصيرة. الموت يقف في آخر الطريق، وحياة الإنسان لا تحتمل التفريط غير المثمر للوقت.

المرحلة الثانية، مرحلة الانتقال بالتجربة الوجدانية من الخوف السلبي من الموت ومن الله، الذي تُرجم في أشكال سلوك قاسية مارسها المجرب على ذاته، إلى مرحلة التوجه إلى الله بإيجابية أكبر، إذ صار من الممكن للمجرب أن يعتمد بعض القيم التطهيرية التي تنزه ذاته وتجعلها بريئة من كل شيء. هذه القيم لم يشدد عليها الدين كثيراً ولكن اتخاذها طريقة للتجربة الصوفية كان يهدف إلى تحقيق النزاهة الذاتية التي تعادل التوحيد الإلهي وتنزيهه، صار الحب والإخلاص والاستقامة والصفاء والمحاسبة، كأمثلة على هذه القيم، نقاط ارتكاز التجربة الصوفية.

الأخلاق التي نتحدث عنها في هذه المرحلة ليست تماماً الأخلاق التي شدد عليها الإسلام، فهي كانت تعني مجموعة قيم قابلة للممارسة والتجريب الوجداني

ومن شأنها وحدها تحقيق هدف النزاهة الإنسانية، كان هدفها هو الله فقط، وقد تمثلت أو توازت مع قيم أخرى أخذت شكل المقامات التي هي بدورها قيم أخلاقية وسلوكية، تؤدي كلها إلى نقاء الذات الإنسانية ونزاهتها وبالتالي جعلها محلاً مناسباً لإله غير متعين.

هذه الممارسات القائمة على قيم التجرد والتفريغ من كل شيء دنيوي هي التي تؤدي إلى ثنائية الفناء والبقاء، الفناء عن كل شيء من شروط العالم الأرضي، والبقاء في أبدية ولانهائية ووحدانية الله. كان مشروع المرحلة الأخلاقية خطيراً، لأنه كان يطمح إلى العودة للأصل البريء من كل شيء، من لهذا الذي لا نعرف عنه شيئاً سوى وحدته ولا نهائيته وأبديته، وربما حبه. وبطبيعة الحال فقد كان الأمر متعباً لأصحاب هذا المشروع وبالأصح مستحيلاً، وهذا يفسر شطحات وربما تخبطات البسطامي والموت التراجيدي للحلاج.

عاش أصحاب مرحلة تنزيه الذات الإنسانية حيرة كبيرة بل إن مفهوم الحيرة الصوفية تأسس معهم. دفعت الحيرة بعض متصوفة هذه المرحلة إلى تعديل مشروعهم في القرن الثالث الهجري أثناء حياة الحلاج وبعد موته من خلال قبول آراء المتكلمين المتعلقة بأسماء الله وصفاته التي كان منظرو العقيدة منشغلين بها،[1] وكذلك من خلال تحول مشروع استحضار الله من كونه مشروعاً لاستحضار تنزيه إلهي داخل نزاهة إنسانية إلى مشروع لقاء الصفات الإنسانية مع الصفات الإلهية. اللقاء في الصفات يمنح مصطلحي الفناء والبقاء معنى آخر، يصبح الفناء هو الفناء عن صفاتنا البشرية، والبقاء هو الاتصال بصفات الكمال الإلهية. ورغم أن هذا التعديل لم يحدد بدقة ما هي الصفات الإلهية التي يريد المجرب الصوفي أن يتمثلها، هل هي صفات العلم الإلهي أم الإرادة والقدرة أم الود أم الحب، ....لكن الفكرة الأساسية بقيت قائمة وهي أن اللقاء مع الله هو لقاء صفات نقص مع صفات

---

(1) لقد شرح ماسينيون في كتابه الضخم، *آلام الحلاج*، المناخ الفكري في المدن الإسلامية، وخصوصاً المدن العراقية والعلاقات الفكرية المتبادلة بين المتصوفة وبين علماء الكلام على وجه الخصوص، وأوضح بطريقة علمية دقيقة علاقات التأثير الثقافية التي نشأت بين الأطراف الإسلامية في ذلك الوقت.

الكمال، وهنا أخذت سلسلتي المقامات والأحوال معنى جديداً هو الترقي من النقص إلى الكمال المتمثل بالصفات الإلهية.

انتقلت المرحلة الأخلاقية من مرحلة لقاء ذاتين نزيهتين يمكن لهما الاتحاد إلى مرحلة لقاء صفات من نوعين، صفات جزئية إنسانية مع صفات كمال إلهية مطلقة، فحصلت منطقة المحايثة على نوع من التغيير الذي يعترف بأسماء الله وصفاته بوصفها ساحة تلك المحايثة، أما ذات الله المنزهة فقد ابتعدت إلى حد كبير عن المشهد بعد الأزمة التي عصفت بهؤلاء الحيارى في مشروع التسمية ومشروع الإنسان الذي يريد تجاوز تناهيه. انتقل المشروع الصوفي بعد ذلك ليتحرك داخل دوائر أخرى ممكنة. بهذا الانتقال صار من الواجب التخلص من طموحات الحلاج المستحيلة ومن الواجب تبرير شطحات البسطامي بعبارات تجعله مقبولاً ضمن التفسير الجديد. كان أبطال هذا التحول هم المحاسبي (ت. 243 هـ/ 857 م) والتستري (ت. 283 هـ/ 896 م) والجنيد (ت. 298 هـ/ 910 م).

كان الاعتراف بأسماء الله وصفاته ضرورياً لإنقاذ التجربة الصوفية التي أظهر الحلاج خطورتها، فجعل هذا الاعتراف بالأسماء وهو دائماً اعتراف ضروري في أية علاقة مع الله مهما كانت، جعل استحضار الله يتجه نحو الاستحضار في التسمية، ذلك أن علاقتنا مع الله يجب أن تأخذ نوعاً من التحديد والصياغة الأكثر وضوحاً، بعدما كانت التجربة الصوفية الأخلاقية المبكرة منذ رابعة العدوية وحتى أبي منصور الحلاج تجربة لا تخلو من التيه وعدم التركيز حول السؤال الأهم، وهو: مالذي نريد استحضاره من الله، وكيف نتصل به، وما هو شكل المحايثة الممكنة بيننا وبينه؟

كان الأخذ بالأسماء والصفات الإلهية كمستوى يمكن التعامل معه في التجربة الصوفية هو المقدمة لانتقال خطاب الذات نحو استراتيجية التسمية، التي تجعل منطقة الاتصال بين المجرب وبين الله، أو منطقة الاستحضار هي الأسماء والصفات. هذا التحول في القرن الثالث الهجري هيأ خطاب الذات لأن يدخل في المرحلة التعليمية، ويمكن الاعتقاد هنا أن المحاسبي يمثل صلة الوصل تلك بين

خطاب يسعى للقاء الله بطريقة ما، وصناعة منطقة محايثة خاصة به، وبين خطاب مدرسي تلقيني.

فتح باب المصالحة مع علم الكلام عيون الخطاب الصوفي على إمكانية عقد مصالحة مع خطاب آخر هو الخطاب الفقهي، وبالتدريج ومنذ المحاسبي، سيعلن خطاب الذات تصالحه مع الخطابات المتداولة والأقل خطراً، وسيذهب هذا التصالح إلى عقد صلة عميقة مع الأصول التي شكلت هذين الخطابين، وهما القرآن والسنة. بهذا الاقتراب من النص الديني والخطابات المتداولة الآمنة، سيتحول خطاب الذات إلى وجهة نظر في الإسلام تطمح إلى منافسة التأويلات الأخرى وإلى تحقيق تداول عام بين المسلمين شأنه شأن الفقه والكلام. بهذه الصورة صار خطاب الذات يلتقي مع الخطاب الفقهي الذي يتم فيه استحضار الله في العبادات وإطاعة أوامره، وقد احتفظ التصوف بقليل من الخصوصية من خلال مبدئه الذي يركز على تنمية الجانب القلبي عند المؤمن ليكون قادراً على استيعاب الله. فصارت مسألة استحضار الله في العالم قابلة للتلخيص في إجراءات بسيطة، وهي أن الحصول على الله في القلب يقتضي أن يتبع المؤمن الشريعة الإلهية كما يتحدث عنها الفقهاء. هذه الصيغة ستلقى انتشاراً واسعاً وسيحقق الخطاب الصوفي تداولاً كبيراً، فقد صار من الممكن للمؤمن العادي أن ينمي شعوره القلبي بالله من خلال أداء الطقوس والشعائر والأوامر والنواهي التي يتشارك فيها مع بقية المؤمنين.

كانت التجربة الصوفية قبل ذلك غير قابلة للتعليم فهي مغامرة وتجربة فردية فحسب،[1] في المرحلة التعليمية ستصبح هناك قواعد وإجراءات قابلة للتلقين وتصير هذه الإجراءات بديلاً عن ممارسة التجربة الفردية في إنشاء علاقة مباشرة مع الله. سيتحول مفهوم الله من كونه هدفاً يسعى المجرب في استحضاره إلى التغلب على انفصالاته وتناهيه إلى موضوعاً للعبادة والإجراءات الإيمانية الأخرى. سيفقد

(1) هذا لا يعني أنه لم يكن هناك تجمعات صوفية صغيرة تتبع شيخاً بعينه وتتلمذ على يديه وتمارس الذكر الجماعي، ولكن أعلام التصوف الكبار أو شيوخ هذه المجموعات كانوا غالباً يخوضون تجاربهم الروحية بأنفسهم، فهناك من كان يتبع الحلاج أو الجنيد أو البسطامي أو الشبلي.......

الخطاب الصوفي في هذه المرحلة التي تمتد بين القرنين الرابع والخامس الهجريين تشجيع أو تعليم أتباعه كيفية الارتقاء للاتصال بالكمال الإلهي، وسينهي فكرة أن الله تجربة، وسيضع حداً للقلق الإنساني الكبير الذي عبرت عنه تجربة النزاهة الذاتية المبكرة التي تسعى للاتصال بالله أو بصفاته الكاملة، لقد تم استبدال ذلك بالإيمان القلبي العميق وتطبيق القواعد الشرعية.

وبدلاً من التجربة المباشرة مع الله ستصبح النصوص الدينية هي وسيلة الخلاص كما عبر عن ذلك المحاسبي بوضوح كبير، وستتحول القيم الأخلاقية من حالتها التي تسعى لتنزيه الإنسان وجعله شفافاً إلى قيم سلوكية دينية يمارسها المؤمن الصوفي لكي يكسب الرضا الإلهي عنه، ستصبح قيم الصدق والأمانة وعدم الغيبة هي الأخلاق التي يجب أن نمارسها كي تخلصنا من الرياء والنفاق والذم والنميمة.. صار التشديد على القيم الدينية الاجتماعية التي تؤكد عليها النصوص الدينية وتأتي بمعونتها هي القيم المطلوب امتلاكها، فالمؤمن الجيد الذي يتمنى ضمان تجارته مع الله يجب أن يمارس اجتماعياً هذه القيم.

المرحلة الثالثة أو المرحلة التداولية، جاءت لتعمل على خطين اثنين، الأول هو تأصيل الجهود الصوفية السابقة وتوفير المرجعية النصية المقدسة باستخدام الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي بدأ التمهيد لها منذ القرن الثالث عدة متصوفة معروفين مثل المحاسبي وسري السقطي، وقد منح الاستخدام الكثيف للقرآن والأحاديث النبوية التجربة الصوفية شرعية تداولية واسعة داخل التيارات المتعددة للإسلام، وصار طريقة مستقلة ومختلفة عن الخطابات الأخرى، كما خففت المرجعية المقدسة من النزعة النخبوية لهذا الخطاب ليصير تجربة شعبية تعتمد المستندات نفسها التي تعتمد عليها الخطابات الأخرى. والخط الثاني هو تقعيد التجربة الصوفية من خلال جعلها قواعد ومبادئ وإجراءات محددة يمكن لأي شخص اتباعها وسلوكها، فلم تعد تلك الحالة الفريدة التي يقوم بها مغامر روحي من نوع خاص ويتحمل نتائج تجربته وحده، بل صار التصوف بعد تماسه مع علم الكلام وبعد نضوج العلوم الأخرى كعلم الحديث والفقه، صار يتمتع

بقواعد عمل محددة، وصار يعرف ما الذي ينتمي له وما الذي لا ينتمي، وصار الصوفي هو ذلك الشخص الذي يؤمن وفق قواعد لاتجرّ عليه مخاطر من أي نوع كانت. كل ذلك سيدفع بخطاب الذات نحو نوع من الاستقرار النظري،[1] وستتراجع المغامرة الروحية لصالح حفظ المبررات الشرعية والاستدلالية التي صارت النصوص المكتوبة توفرها لمن يريد القراءة أو الانتماء إلى هذا الخطاب. صارت الكتابة التي بدأت منذ المرحلة السابقة جزءاً أساسياً ومكوناً من التجربة الصوفية، وهو شيء أتاح لها التأصيل الديني والتقعيد الإجرائي، مما سمح لما يسمى تصوف لاحقاً أن يكون في كثير من الحالات تلقيناً من النصوص أكثر منه أي شيء آخر. تمتد هذه المرحلة على طول القرنين الرابع والخامس ومعظم السادس الهجريين.

المرحلة الرابعة، بعد استمرار الاستقرار النظري والميل المدرسي والتداول العام فترة طويلة، استيقظ الخطاب الصوفي على حالة إبداعية جديدة وذلك بتوسيع حدود هذا الخطاب وجعله لا يقتصر على ذاتين فقط، ذات الله وذات الإنسان، وإنما قام هذا الخطاب على إدخال العالم الفيزيائي إلى ساحة اهتمامه، وبالتالي صياغة نص نظري عن العالم يتجاوز مرحلة الأقوال المبعثرة التي شهدتها المراحل السابقة. المفكر الأبرز لهذه المرحلة هو محي الدين بن عربي (ت. 638هـ/1240 م)، الذي افتتح عهداً جديداً من تاريخ خطاب الذات وجعل منه خطاباً موازياً ومنافساً للخطابات الأخرى، كما فتح الأفق للتفكير بالخطاب الصوفي ضمن أشكال أكثر فلسفية تحاول أن تدفع هذا النص نحو بناء رؤية للعالم. أثناء وبعد حياة ابن عربي ستنشط الكتابة النظرية النسقية للخطاب الصوفي وسيشهد التاريخ الثقافي الإسلامي أسماء كبيرة ستذهب في رؤاها الفلسفية الصوفية إلى حد بعيد من محاولة إحكام رؤية العالم النسقية.

---

(1) لا نقصد بالاستقرار النظري وصفاً إيجابياً خالصاً لتلك المرحلة، إنما نقصد الإشارة إلى تحول التصوف لنوع من العقيدة التي اعتنقها الكثيرون دون أن يواجهوا رفضاً من بقية المسلمين، بالإضافة إلى أن الصخب الروحي الذي عرفه القرن السابق لا نجد له صدى واضح في القرنين الرابع والخامس، فالتصوف تحول إلى المصالحة وليس إلى تحدي المعطيات الإنسانية الطبيعية.

المرحلة الخامسة، وهي المرحلة التي تعدت الصياغات النظرية المحكمة التي كانت أشبه برؤى فلسفية للعالم ينتجها مفكرون أفراد، إلى انتشار الجماعات الصوفية، أو التي يمكن تسميتها بالطرق الصوفية، حيث كثرت الأخويات المتراصة التي تتبع شيخاً بعينه، له طريقته وتعاليمه الخاصين. لم تكن التجمعات الصوفية جديدة، فالأبحاث بهذا المجال تؤكد على ميل الصوفيين المبكر نحو التجمع وممارسة طقوسهم الخاصة في عزلة عن الآخرين، ولكن هذه التجمعات كانت صغيرة وليس لها قواعد محددة، ولن تأخذ شكل التنظيم المؤسسي والذي يتبع قواعد محددة في الانتماء للجماعة إلا في المرحلة المتأخرة، مرحلة الطرق. هذه الطرق شددت على مفاهيم محددة، لعل أهمها السلطة الصوفية المتمثلة بالشيخ والمدعوم بالكرامات التي تجعل منه سلطة زمنية لها طابع سري وغامض ولحد كبير إلهي. صارت الطريقة مرادفة لتبعيتها لشيخ معين وتعاليمه، وصار انتماء الفرد إلى الجماعة بديلاً عن التجربة الوجدانية الفردية. هذه المرحلة ما زالت مستمرة، وهي لحد كبير صارت نوعاً من التجمعات التي تتبع سلوكاً مقرراً وتقليدياً، كما استرجعت الطرق الصوفية جانباً من التجربة الصوفية المبكرة في مراحلها الأولى من حيث العبادة وكثرة الصلاة والصيام وبعض الزهد، كما أدخلت أشياء جديدة كالحركات الجسدية الجماعية والأدوات الموسيقية لتحقيق الحالة الروحية التي كانت تتحقق قبل ذلك بالممارسة الوجدانية ذاتها.

كانت كل واحدة من هذه المراحل تقف سبباً وراء ولادة عدد من المفاهيم التي ساعدت التصوف في تجربته وفي صياغة ذاته في التاريخ، والجانب المهم الذي يجب ذكره والخاص بالتصوف هو أن المراحل الأربعة الأولى غير مستقلة عن بعضها ولا تعني أن المرحلة اللاحقة تلغي أو تتخلى عن المرحلة السابقة، فمن سمات التصوف أنه كان يدمج الممارسات والمفاهيم ببعضها خلال تاريخه الطويل. على العكس ربما يتم تعديل بعض عناصر مرحلة ما وفقاً لمقتضيات واهتمامات مرحلة أخرى، ولكن تاريخ التصوف يشير إلى احتفاظ التجربة الصوفية في تاريخها بكل مرحلة مرت بها، فهي تحتفظ بمنتجات ماضيها وتدمجها مع المرحلة الثانية التي وصلت إليها مع بعض التعديلات، وعلينا الإشارة هنا إلى أنه من الصعوبة

تحديد الخطوط الفاصلة والحاسمة في الانتقال من مرحلة لأخرى، إذ كثيراً ما نجد بعض القيم الأخلاقية قد صارت مراكز عمل للتجربة العبادية المبكرة، لكن القيم الأخلاقية التي رافقت المرحلة العبادية غالباً ما كانت تتمتع بأصول دينية، وهو أمر مختلف عن المرحلة الأخلاقية التي صارت فيها بعض القيم الأخلاقية مركزية وتمثل بذاتها وبشكل مستقل طريقاً نحو الله. صارت القيم الأخلاقية في المرحلة الثانية كونية ونظرية أكثر من كونها مصاحبة أو ملحقة بالممارسة الزهدية التي وسمت المرحلة العبادية.

في كل الأحوال، فإننا غالباً ما نجد أن العبادات وبعض الممارسات الزهدية أصبحت جزءاً من المراحل اللاحقة، وإن كان هذا الأمر قد أثار خلافات كبيرة بين أصحاب التجربة الصوفية وحول فيما إذا كان من المشروع أن تُلحق مرحلة الزهد بتاريخ التصوف. والشيء الآخر الذي يجب ذكره هو أن السالك أو صاحب التجربة الصوفية ليس بالضرورة هو ذلك الذي يتوجب عليه المرور بالمراحل الثلاث المذكورة، فربما يقضي أحدهم عمره كله وهو في مرحلة الزهد فقط، وربما يرتقي صوفي آخر إلى المرحلة الأخلاقية ويُعّدها المرحلة الأهم ويتوقف عندها، وتاريخ التصوف يشهد على الكثيرين الذي اقتصروا في تصوفهم على المرحلة الأخلاقية، وقليل من المجربين من يتابع هذه المرحلة لنهايتها ويصل إلى المعرفة، ومن يفعل ذلك فهو من القلة الذين جعلوا من حياتهم ارتقاء دائماً من حال إلى آخر باتجاه الله. لكن من المؤكد أن تاريخ التصوف استقر على القول إن كل بُعد من هذه الأبعاد، هو بحد ذاته سلوك نحو الله، العبادة والزهد أو الأخلاق والمعرفة. صحيح أن السالك الحقيقي هو ذلك الذي يتقدم في تجربته الروحية من مرحلة إلى أخرى، لكن هذا لا يقلل من شأن الأشخاص والتجارب الذين تتوقف تجربتهم عند مستوى واحد فقط بهدف التقرب من الله. وبطبيعة الحال فإن لكل بُعد أو مرحلة من هذه المراحل طريقة فهم خاصة للتجربة الوجدانية التي تربط بين الله والصوفي، فمن يقتصر على العبادة والزهد فحسب يفهم الله بطريقة تختلف عن الآخر الذي يقترب من الله أخلاقياً، وكلاهما يختلفان عن العارف الذي اعتقد أن الوصول إلى الله يتم عبر المعرفة أو عبر جعل الله ذاته موضوعاً لتجربة الذات الإنسانية. لكن الأمر

المؤكد أن المراحل الصوفية كانت محكومة بنشاطها الوجداني بهموم مشتركة سنأتي على ذكرها.

2-2 الممكنات الإنسانية كمنطقة اتصال بين تناهي الفرد واللاتناهي الإلهي

يتشارك خطاب الذات مع خطاب القوة المشكلة نفسها، وهي كيف يمكن استحضار الله وجعله قريباً منا، في الوقت الذي يؤكد وجودنا الإنساني على محدودية قدرتنا وملكاتنا في تحقيق هذا الاستحضار؟ وفي الوقت الذي نعرف اختلاف الله عنا في كل شيء؟

بالنسبة لخطاب الذات لا يملك الإنسان إزاء ذلك السؤال الكبير سوى ممكناته الخاصة، سوى شعوره الذاتي، ولا يعرف من الله إلا إشراقات سريعة. هذا التفاوت كان وراء ذلك الدافع الخفي نحو العودة إلى لحظة البراءة الأولى التي لا تجد تفسيرها في النظريات النفسية ولا في نزعة الخلاص الإنساني من فساد العالم، إنها دافع إنساني يلخص في كثافته كل شيء يميز ذلك الكائن، إنها ذلك الجانب الإلهي في الإنسان، الكائن المحض الذي يعتقد أنه بارتقائه الروحي نحو الوحدة الخالصة التامة يحقق نوعاً من التغلب على خوفه وموته ومرضه وبؤسه وانفصاله وتناهيه.

خطاب الذات هو خطاب استحضار الله الشعوري في الذات الفردية، ولكن السؤال هو: من هو الله، وما هو هذا الشيء الذي يريد الفرد استحضاره منه؟ الله ليس مكشوفاً لتجربتنا كاملاً، ونحن لا نعرف بالضبط الإله الذي نبحث عنه، إن كل الذي نعرفه أننا نبحث عن وجودنا المحض، عن حالتنا الأولى التي تتمتع ببراءة تامة، ولكن كيف يمكن العودة لتلك الحالة وتحقيقها في عالم مليء بالعلاقات والآخرين والميول المعقدة من الرغبات والرغبات المضادة؟ إن وجودنا يعني الانخراط في مطالبنا الخاصة وفي مطالب الآخرين منا، لم يعد الأمر شبيهاً بحالة الذر الأولى، التي كان فيها الإنسان مجرد وعي في علم الله فقط، لا وجود فيه للانفعالات والعواطف والميول، ولا وجود فيه للموت بعد، فكل ذلك جاء مع الوجود ذاته.

قد يعتقد البعض بضرورة التخلص من الجسد بوصفه أهم عناصر الوجود التي زجّت بنا في هذا العالم المعقد والتي كشفت تناهينا المخيف، ولكن آخرين سرعان ماسيدركون أن الخلاص من الجسد أمر سهل ولكنه غير مضمون النتائج في العودة للبراءة المطلوبة، فالروح ليست مشكلتها في الجسد، رغم أن هذا الجسد هو مصدر الكثرة من الرغبات والدوافع، فهؤلاء الذين شعروا بعبء جسدهم، سرعان ما شعروا بأهمية الجسد وأن المشكلة ليست به.[1]

في هذه العلاقة المعقدة بين الذات الإنسانية وبين الله، كانت تلك العلاقة تتطور باستمرار، وكان هذا التطور يكشف تدريجياً ممكنات الذات الفردية، فمطالب التجربة الوجدانية في المراحل المبكرة من تاريخ الإسلام تختلف عن هذه المطالب بعد قرن أو أكثر من الزمان، وستختلف كلتاهما عن عدة قرون لاحقة. في كل مرة يتم فيها اكتشاف اختلاف المطالب الإنسانية كان يتم في الوقت نفسه اكتشاف الله من جديد بطريقة مختلفة، فالله الذي نظر إليه جيل الزهاد الأوائل ليس مطابقاً تماماً لله الذي يتحدث عنه ابن عربي، وليس هو الله الذي عرفه جيل الأخلاقيين الكبار.

كان الهدف الإنساني الأقصى في الفضاء الإسلامي هو النزاهة التامة للنفس الفردية، لأن النزاهة تعني التخلص من كل الميول والتعدد الرغبوي داخلنا، ويعتقد الصوفي أن هذه النزاهة تشبه بطريقة ما التنزيه الإلهي وأن الترقي الأخلاقي يجعل المجرب يشعر بإمكانية تحقيق القرب من الله. التنزيه الإلهي الذي يمثل الطرف المقابل للنزاهة الإنسانية يقع خارج كل تحديد، فهو الوحدانية البريئة من كل تعدد والتي تقدم لنا المثال الذي نسعى إليه، فالتوحيد بهذا المعنى هو ضالة الإنسان إذن.

إن سعينا المرير والشجاع نحو استحضار الله هو شيء يشبه سعينا لاستحضار ذواتنا قبل أن نوجد، الأمر إذن يستحق هذا الجهد الذي بُذلت من أجله طاقات إنسانية كبيرة والذي كشف عن حجم الممكنات التي يمتلكها الإنسان في تطوير ذاته نحو تحقيق الذات المحضة المستحيلة.

---

(1) روجيه، أرنالدز، *الحلاج، السعي إلى المطلق*. تر. مجموعة من الباحثين (بيروت: دار التنوير، 2011) ص. 33-40.

النزاهة التي يبحث عنها الصوفي في الإسلام والتي يجد تعبيرها الصريح في الله المنزه، مرّت بعدة مراحل، بدأت بإخضاع الجسد وإخضاع ميوله ورغباته بطريقة لا تخلو من قسوة من أجل جعل الهم الإنساني محصوراً بالله فقط وذلك بالتخلص من كل الميول والانشغالات الأخرى. كما مرت أيضاً بمرحلة إعادة ترتيب رغباتنا وميولنا وجعلها جميعاً رغبة واحدة، وميلاً واحداً، هو حب الله أو الإخلاص له فقط. صارت القيمة الخلقية الواحدة ممارسة شعورية لتوحيد الذات الإنسانية وهي تسعى نحو الله الواحد من أجل مقابلته، واحد لواحد، واحد لا يحمل إلا شعوراً واحداً مقابل موجود هو أصلاً واحد بطبيعته.

لكن هاتين المرحلتين لم تتوقفا عند ذلك في رحلتهما نحو الهدف الأقصى، فما زال الله آخراً بعيداً، ومازلنا لا نعرف بالضبط كيف هي آخرية الله وما هي الممكنات المتاحة التي تجعل أحدنا قادراً على اكتشاف الله أكثر. انتقل التصوف إلى فكرة المعرفة، وفكرة المعرفة أصلاً تعني تطوير التجربة الصوفية إلى ما هو أبعد من مجرد إلغاء الجسد أو القسوة عليه بوصفه عائقاً، وأبعد من فكرة القيمة الخلقية التي توصلنا إليه كالحب أو الإخلاص أو الاستقامة، المعرفة تعني جعل الله ينكشف في التجربة، ولكن هؤلاء الذين تحدثوا عن فكرة الله كموضوع للتجربة المباشرة كانوا مدركين أن جهود المراحل السابقة لا يمكن تجاوزها، فلولاها لم يكن الوصول إلى التجربة الجديدة ممكناً، بل الأصح هو القول إن المعرفة ليست سوى الحالة العليا من الأحوال التي تحققها الممارسة الأخلاقية، المعرفة ليست مرحلة منفصلة عن الترقي الأخلاقي، بل هي الحال الذروة التي تحصل بعد التدرج الطويل في المقامات والأحوال. لكن الفرق بين الأحوال وبين المعرفة هو أن المعرفة حال توصف بالديمومة. ذلك أننا إذا استرجعنا خلافات المتصوفة بين من يقول إن الأحوال هي إضاءات إلهية سريعة الزوال وبين من يؤمن ببقائها، فإن المعرفة التي تقف على رأس تلك الأحوال وتنتمي لها على أية حال، هي حال دائم تم الاعتراف بديمومتها، لأن المعرفة لا معنى لها إذا كانت ستزول شأنها شأن بقية الأحوال. العارف يحصل على معرفته بوصفه ذلك المجرب الذي وصل إلى المدى الأبعد في مقاربة الله أو الحقيقة، وهذا الحال من الوصول هو حال نموذجي يمثل طموحاً

للسعي الإنساني، لذلك يصبح دوامها أمراً ضرورياً لابد من الاعتراف به، خصوصاً أن هذا العارف سيمثل تلك العلاقة التي يحتاجها الآخرون ليتعلموا منه اكتمال التجربة والنتائج البعيدة لها.

من فكرة (العارف) سيتم اشتقاق التسميات الأخرى الضرورية جداً للاتجاه الصوفي، مثل خواص الخواص والإنسان الكامل، القطب، والتي ستشكل فيما بعد سلطة من نوع ما تمارس تعاليمها على الآخرين وترشدهم نحو الحقيقة، وقد كانت المراحل المبكرة تحظر على الواصل إلى هذا المدى البعيد أن يتحدث عن هذا الذي وصل إليه، حيث احتفظ المتصوفة لفترة طويلة بفكرة السر الذي لا يباح، والذي يُقصَد به عدم إخبار الآخرين عن الأحوال العليا، لأن هذا الوصول يعني ملامسة حقيقة مدهشة يصعب على الآخرين تحملها أو تصديقها، علاوة على أن اللغة لا تستطيع التعبير الحقيقي عن الله.

الطموح الإنساني في النزاهة التامة، تلك النزاهة التي فُهمت بأشكال متعددة، صار طموحاً بتجربة التنزيه الإلهي ذاته، وطموحاً في تقليص مساحة الآخرية بين الإنسان والله إلى أضيق حد ممكن. كان الصوفي يريد جعل الذاتين الإلهية والإنسانية على تقارب شديد، ويريد الاحتفاظ بهذا التقارب بصورة من الصور، فبدأ بالتعبير اللغوي، القولي والكتابي الذي يجعل أمر التقارب من الله ممكناً ومتوفراً للتداول رغم التشديد الصوفي على عدم البوح، فكانت طواسين الحلاج وحكايات البسطامي وأقوال الجنيد.

2-3 الوحدة والكثرة في الذات

الثنائية الأولى والمركزية في خطاب الذات منذ بداياته الأولى وحتى مرحلة نضجه، هي ثنائية الوحدة والكثرة، ويتفرع عن هذه الثنائية ثنائيات موازية، سنشهدها مع تطور خطاب الذات في التاريخ. كان الفرد أو النفس الفردية في خطاب الذات في قرونه الأولى وحدها تقف كطرف مقابل لله، ولعل هذه المقابلة الحادة بين النفس الإنسانية الفردية وبين الله تثير إشكالاً فورياً يتعلق بثنائية الوحدة

والكثرة. ذلك أن هذه الثنائية يمكن فهمها وفهم نشوئها في خطابات أخرى ركزت اهتمامها على العالم الفيزيائي وحاولت إنشاء علاقة بين الطرفين، كما رأينا في خطاب القوة، الذي انشغل طوال تاريخه في الحديث عن العلاقة بين الصفات ومفرداتها الفعلية من العالم الفيزيائي. وكان التقدم التاريخي لخطاب القوة يكشف عن إجابات متعددة كانت ثنائية الوحدة والكثرة والارتباط المنطقي بينهما من أهمها. لكن كيف يمكن الحديث عن الثنائية نفسها مع خطاب الذات، خطاب التجربة الفردية، حيث لا يركز المجرب سوى على نفسه فقط ويعدها ممثلة عن العالم كله؟ إن متابعتنا لخطاب الذات من مرحلته الزهدية الأولى إلى مراحله الناضجة، نجد أن هذه الثنائية كانت الموجه المركزي لجهود المتصوفة الأساسية. صحيح أن هذه الثنائية لم تُذكر في القرون الأولى، وأنها لم تصبح ثنائية مصاغة بالفكر ومرتبة منطقياً بالعلاقة بين طرفيها إلا مع ابن عربي (ت. 638هـ/1240م)، لكن الممارسة الصوفية كانت تقوم عليها منذ البدء.

ليس من الصعب أن نجد في المرحلتين الأولى والثانية، مرحلة الزهد ومرحلة النزاهة الإنسانية الأخلاقية أن الذات الإنسانية كانت المحل أو المكان الذي تقوم به الكثرة، مقابل وحدة الله، لكن الكثرة هنا هي كثرة الميول والرغبات والانفعالات والعواطف الإنسانية وليس كثرة الخصائص الفيزيائية للعالم المادي. إن ذات الفرد هي ذلك الشيء المعقد والمتشابك من عدد لا يمكن حصره من الرغبات والميول والانفعالات، التي اختصرها التعريف الصوفي بـ "الرغبة والرهبة"،[1] وهي شأنها شأن الأشياء والقوى الفيزيائية، متعددة ومتعارضة، متناقضة ومتغيرة، فالكراهية والشهوة والانفعالات بشتى أنواعها من الغضب والحسد والحزن والرياء والنفاق.... يقابلها الحب والحلم والإيثار والتعاطف والفرح والصدق والاستقامة......، ومن جانب آخر هذه الميول المتعارضة يعتريها التغيير داخل النفس الفردية، فكل انفعال قد يصبح شيئاً آخر، الحب قد يصبح كراهية، والتعاطف حسداً، والإيثار أنانية...

(1) السراج، *اللمع*، ص. 31. (الرهبة) تختصر كل أشكال المخاوف الإنسانية المرتبطة بالتناهي الإنساني، بينما (الرغبة)، هي كل الميول والمطالب الجسدية والعاطفية التي تشدنا لعالمنا الأرضي.

وهكذا. إن أمر تشابك وتداخل الانفعالات والرغبات الإنسانية لا يقل في تعقيده عن تشابك وتعقيد الأشياء الفيزيائية في العالم.

لكن إذا كان خطاب القوة وأيضاً الخطاب الفلسفي قد ذهب باتجاه تنظيم هذه العلاقة بين الوحدة والكثرة من خلال المفاهيم المنطقية، مثل ثنائية الكليات والجزئيات، فإن الممارسة الصوفية ستذهب باتجاه آخر لمعالجة المسألة نفسها.

طالما أن الهم الإسلامي يتعلق بسؤال العلاقة بين الله والعالم، وأن المسلمين قد أدركوا ضرورة أن يستحضروا الله أو جانب منه داخل العالم، دون التفريط بتنزيهه، فإن الخطابات كلها في الإسلام ستوجه جهدها لتداعيات هذا السؤال ولكيفية البحث عن إجابات تلائم كل خطاب على حدة.

خطاب الذات وجد في مراحله الأولى أن الإجابة الأمثل عن العلاقة بين هذين الطرفين هي في ضرورة التخلص من الكثرة داخل الإنسان وإلغائها، وعلينا أن نؤكد مرة أخرى أن الوحدة الإلهية في هذه المرحلة المبكرة كانت مفهوماً غامضاً، وكانت وحدة الله شيئاً معترفاً به من الجميع ولكننا لا نجد في القرنين الأول ومعظم الثاني الهجري نتاجاً متداولاً عن مشروع إنشاء بحث عن الوحدة الإلهية وكيف تكون هذه الوحدة. ومن المفارقة أن خطاب القوة وخصوصاً جهم بن صفوان (ت. 127هـ/746م) كان قد بدأ الحديث عن الوحدة الإلهية وأعطى آراءً خلاقة في هذا الأمر، بينما لم يذهب أصحاب التجربة الصوفية أو الزهدية المبكرة إلى القيام ببحث مماثل، لأن تجربتهم لم تعتمد فكرة البحث النظري في هذه المرحلة، وإنما اعتمدت (السلوك) طريقاً خاصاً بها.

كان يُنظر إلى وحدة الله من زاوية التجربة الفردية التي شرعت للتو بتطهير ذاتها، وهذا التطهير كان يقصد شيئاً أساسياً واحداً، هو التغلب أو التخلي عن كل النوازع الإنسانية كي تصبح النفس ملائمة لوحدانية الله. أو بمصطلحات الصوفية أن يترك الإنسان كل هموم الدنيا ويجعل همه واحداً، وهو الاشتغال بالله فقط. الاشتغال بالله فقط أخذ في مرحلة الزهد صيغة (التحكم) بالرغبات والعواطف التي ترتبط بعلاقاتنا اليومية مع البشر والأشياء، وقد يذهب هذا الجهد إلى أبعد من

مجرد التحكم بها إلى إخمادها تماماً، بينما أخذ في مرحلة تنزيه الذات صيغة تكثيف هذه الرغبات والعواطف وجعلها رغبة واحدة وعاطفة واحدة وميلاً واحداً من أجل التوجه لله الواحد ومماثلته في نزاهته.

رغم أولية وعدم نضج التجربة الصوفية في البدء فإن ما يجعل المرحلة الزهدية مرحلة أساسية من التجربة الصوفية هو أنها أسست لهذا المفهوم، مفهوم (الهم الإلهي الواحد)، المقابل للهموم المتعددة التي تشد الفرد نحو العالم الأرضي والإنساني. يقول يحيى بن معاذ: "الزاهد حقيقة من يخلو قلبه عن المرادات كما تخلو يده من الأسباب".[1] ويقال: "الزهد أن لا يسكن قلبك إلى موجود في الدنيا، ولا يرغب في مفقود فيها"،[2] وينقل الزهاد الأوائل حديثاً عن الرسول (ص) ينص: "من جعل الهموم هماً واحداً كفاه الله دنياه وآخرته، ومن تشعبت به الهموم لم يبال في أي أوديته هلك".[3]

في مرحلة النزاهة الأخلاقية تغير الأمر إذ سنجد أن رابعة العدوية انتقلت بعلاقتها مع الله إلى مستوى الحب، الذي يقوم على فكرة إفراغ القلب من كل شيء سوى الله المحبوب، أي إفراغه من رغباته وميوله باتجاه عاطفة واحدة تستولي على الفرد ولا تترك مساحة لانفعالات أخرى تعمل منفردة وتتجاذب المحب في هذا الاتجاه أو ذاك. إنها وحدة الانفعال بدل تعدد الانفعالات، والوحدة العاطفية بدل كثرة العواطف، ووحدة الرغبة بديلاً عن تنوع الرغبات، الرغبة في الله، له وبه.

"قيل لرابعة العدوية رحمة الله عليها كيف رغبتك في الجنة فقالت الجار ثم الدار فهؤلاء قوم شغلهم حب رب الدار عن الدار وزينتها بل عن كل شيء سواه حتى عن أنفسهم ومثالهم مثال العاشق .... المستوفى همه بالنظر إلى وجهه والفكر فيه فإنه فى حال الاستغراق غافل عن نفسه لا يحس بما يصيبه في بدنه ويعبر على هذه الحالة بأنه فنى عن نفسه ومعناه أنه صار مستغرقاً بغيره وصارت همومه هماً

---

(1) البيهقي، *كتاب الزهد الكبير*، ص. 67.
(2) سابق، ص. 62.
(3) أخرجه الحاكم في المستدرك (2: 443) ووافقه الذهبي، حسب محقق كتاب *الزهد الكبير*.

واحداً هو ومحبوبه، ولم يبق فيه متسع لغير محبوبه حتى يلتفت إليه، لا نفسه ولا غير نفسه". [1]

"وقيل لرابعة بم نلت هذه المنزلة قالت بتركي مالا يعنيني وأُنسي بمن لم يزل، وقال ذو النون في بعض كلامه: "يا أنيس كل منفرد بذكرك وجليس كل متوحد بحبك، وقال عبد الواحد بن زيد لراهب: ..... يا راهب متى يذوق العبد حلاوة الأنس بالله، قال: إذا صفا الود وخلصت المعاملة، قال: يا عبد الله متى يصفو الود قال إذا اجتمع الهم فصار هماً في الطاعة، قلت: متى تخلص المعاملة قال: إذا اجتمع الهم فصار هما واحداً". [2]

منذ أن صارت فكرة الحب موضع تداول مع بدايات مرحلة التنزيه الذاتي لن تتوقف هذه الفكرة عن النمو والصياغات النظرية التي ستجعل منها ليس فقط أساساً ومنطلقاً نحو الله، بل موقفاً فلسفياً لا ينفصل مطلقاً عن الممارسة. الحب لم يعد ممارسة عاطفية تتجه نحو شيء أو شخص معين، نحو آخر يخضع لحواسي وعواطفي، الحب الذي بدأ مبكراً كان يتطلع نحو آخر لا نعرف عنه شيئاً، وكان هذا التطلع تطلعاً نحو آخرية مجهولة لكنها تجمع بذاتها كل آخرية أخرى متناهية ومحدودة ومرغوبة، كان الله آخراً يضم كل غيرية يريدها البشر، لذلك كان لابد في المرحلة الأولى من الحب أن يكون لهذا الحب سمات قابلة للتغيير والإنضاج أكثر مع تقدم التجربة الوجدانية.

لكن علينا التأكيد الآن، أولاً، أن الحب المبكر اتسم بارتباطه الشديد بالممارسة، ولم يأخذ شكلاً نظرياً خالصاً، وثانياً كان يتجه إلى الغير الذي نجهله والذي يشمل على كل غيرية أخرى، كان حباً يحقق الجدوى إذا صح التعبير، الجدوى التي لا يحققها التأمل النظري فقط، فالمجرب يجد في الحب ممارسة وجدانية تحقق الحاجات الوجدانية المتعددة والأكثر عمقاً والتي تخص الكائن الإنساني وحده، وثالثاً كان لابد لحب من هذا النوع أن يكون ممارسة خاسرة، إذ

(1) *كتاب الزهر الكبير*، ص. 810.
(2) الأصبهاني، *حلية*، ج. 10، ص. 108.

في شروط كهذه يتم فيها جعل الله هو الآخر الوحيد الذي يختصر كل آخر ونجهله تماماً، يجب عدم السؤال عن التبادل في الحب، إذ لايمكن أن نطلب من الله أن يكشف لنا عن حبه لنا، نحن نحبه فقط، وبالتالي فإن ثمن هذا الحب ندفعه وحدنا، الأمر الذي يجعل من الخسارة جزءاً أساسياً من تجربتنا في حب الله.

كانت رابعة العدوية واضحة في التعبير عن هذه الخسارة، فقد كانت تكرر أنها لا تريد من الله شيئاً، وهي ستبقى تحبه حتى لو طردها فإنها ستبقى تنتظر على بابه مخلصة لشعورها بحبه.

4-2 الآخرية المطلقة ومفهوم المفارقة

خطاب الذات الإسلامي له خصوصيته، في مفاهيمه وأسئلته، وعدته النظرية، وقد يقول البعض إن لهذا الخطاب مصادر متعددة آسيوية أو هللينية أو مسيحية، وقد يكون ناتجاً، حسب البعض الآخر، عن مصادر الإسلام نفسه، القرآن والسنة وممارسات الرسول (ص) والصحابة كما يعتقد ماسينيون، ولكن مصائر هذا الخطاب، شأنه شأن كل خطاب آخر، كانت تتحدد بطريقته الخاصة في إخراج أسئلته وكيفية الإجابة عنها. ليس مهماً كثيراً في سياق البحث عن الأسئلة التي حركت الفكر الإسلامي العودة لأصول هذا الخطاب أو ذاك، فهذه العودة كثيراً ما تُضمر سوء النية في أن هذا الخطاب لا يتمتع بالإبداع اللازم الذي يجعل منه فكراً صالحاً للتدريب النظري من أجل استئناف البحث في الأسئلة الكونية المطروحة. ومن الصحيح تماماً أن البحث العلمي لا يسعى دائماً إلى إضمار نوايا معينة، ولكن الضرورة الثقافية الإسلامية اليوم تقتضي منا، حسب ما أشرنا في مكان آخر، البحث عن النموذج المثالي للخطاب، أي النموذج النظري بوصفه مجموعة أفكار ومفاهيم تم ابتكارها لضرورات الخطاب نفسه، وهي أفكار تترابط فيما بينها وفق علاقاتها الخاصة، وهذا يعني أن النموذج المطلوب دراسته في حاجة إلى أن يُدرس بمكوناته الداخلية بعيداً عن التأثيرات النظرية القادمة من ثقافات أخرى، وبعيداً عن المؤثرات الاجتماعية والسياسية. ذلك أن هذه العوامل الخارجية بالنسبة للخطاب

تبعثر الخطاب ومازالت تقوم بتشتيته وارتهانه لما يقع خارجاً عنه إلى اليوم. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أن الخطابات الإسلامية كانت تتكون في الصحراء الخالية من كل مؤثر ثقافي أو اجتماعي، ولكن يعني أنه من الضرورات الثقافية الملحة التي يحتاجها الفكر الإسلامي اليوم هي فهم ذاته بذاته، فهم ماضيه الثقافي بحركة أفكاره الداخلية وفي طبيعة تكونها وأنواع الهموم والأسئلة التي واجهته، وفي طبيعة الاستجابات النظرية والمفاهيم التي ابتكرتها هذه الثقافة للإجابة عن سؤال الله.

نموذج الخطاب المثالي المقصود ليس شيئاً قيمياً يُعلي من شأن الثقافة الإسلامية ويمنحها صفة الكمال على حساب الثقافات الأخرى، الأمر ليس كذلك، إنه إجراء ثقافي المقصود به فهم ذلك النموذج الذي يختص بتاريخ تطور الفكرة داخل فضائها الخاص، الفكرة التي تكشف في تطورها عن طموحها لأن تجيب عن أسئلة معينة. إن اكتشاف هذا النموذج يسمح بمقاربة واكتشاف السؤال الذي جاء به الإسلام، كما يسمح لنا باكتشاف طريقة الاستجابة النظرية لهذا السؤال والشكل الذي فكر به الناس.

ليس هناك من ثقافة أو خطاب لا يتأثر بثقافات سابقة عليه، وليس هناك من خطاب لا تلعب العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دورها فيه، ولكن بالنسبة للثقافة الإسلامية الحديثة التي بذلت جهداً كبيراً لفهم الماضي وهي واقعة تحت ضغط الحداثة التي واجهتها، لم تسنح لها الفرصة لأن تنظر إلى الذات بذاتها للحظة، هذه الفرصة التي من شأنها أن تجعلنا أكثر فهماً للمحرك المركزي لنشوء النصوص في تاريخ الإسلام. هناك أسئلة جاء بها الإسلام ومثلت الدوافع الأولى والأساسية التي انطلاقاً من الإجابة عنها ولدت النصوص بكل أنواعها النظرية. هذا ما يجب أن نفهمه اليوم كمرحلة أولى لفهم الذات، وبعد ذلك نستطيع أن نفهم كيف تمت التأثيرات الخارجية، الثقافية أو المادية كالاقتصاد والاجتماع.

خطاب الذات في واقعه القائم، هو خطاب يتصدى شأنه شأن بقية الخطابات الإسلامية الأخرى إلى السؤال الذي بدأ بالظهور منذ اللحظات الأولى للإسلام كدين، والذي كان يُصاغ في كل مرة بطريقة مختلفة عن الأخرى، والأهم من ذلك

أن إجاباته كانت مختلفة، وهذا الاختلاف في الإجابات كان يؤسس لخطابات متنوعة. يقوم هذا السؤال جذرياً على فكرة الله، الله المنزه مطلقاً عن أية مشابهة محتملة مع أي موجود آخر في الكون، وهو في الوقت نفسه الذي يمتلك صفاتاً وخواصاً تجعل منه موجوداً متعيناً بشكل ما، وهذا هو الجانب التشبيهي منه. هناك وحدة إلهية خالصة، لكنها منزهة ومشبهة في الوقت عينه، الله مثل الماء الذي لا يفقد خواصه المكونة عندما يتلون بكل الألوان التي يقاربها، الله كذلك يختلف جانبه المشبه من خطاب لآخر، ولكنه يبقى محتفظاً بتنزيهه، وآخريته المطلقة. الإسلام نفسه أكد على هذا الأمر في الكثير من نصوصه، الله "ليس كمثله شيء" من جانب، ومن جانب آخر هو الذي يغضب ويرضى ويضحك ويستوي وينزل للسماء الدنيا وله سمع وبصر وكلام......، الحديث النبوي نفسه ليس بعيداً عن وصف الله بأنه غير قابل للإدراك، وفي الوقت عينه فإن هذا الإله خلق الإنسان على صورته.

هذا الجانب المشبه من الله هو ما يمكن تسميته بمنطقة المحايثة، وهي المنطقة التي يحتاجها الفكر الإنساني كي يستحضر الله المنزه ويصوغ علاقته بالعالم بطريقة محددة. في هذه الصياغة المحددة من علاقة الله بالعالم تنشأ رؤية للعالم لها أسلوبها الخاص. الله يتم استحضاره وفقاً للمعطيات التي لدينا عن العالم الذي نفكر فيه، إننا نجعل من علاقة علم الله بالمعلومات، وقدرته بالمقدورات وإرادته بالمرادات تصاغ بشكل محدد، ولكن هذا الشكل قابل للتغير دائماً، بجانبه المنزه غير مستغرق مطلقاً بهذه الاستحضارات.

الاختلاف الإلهي لا يمكن استنفاذه أو إدماجه في أية رؤية للعالم، هو ضمانة أي فكر أو خطاب نحو التجدد والإنشاء مرة أخرى، فهو يمثل رصيداً غير قابل للنفاذ من الممكنات التي تفتح الباب لتأسيس خطابات متجددة، التنزيه الإلهي هو الهوة التي لايمكن الوصول لآخرها، والبعد المفتوح في نصوصنا وصياغاتنا اللغوية عن العالم. إن رؤانا عن العالم تشعر بالدأب الدائم نحو مراجعة قضاياها ومسلماتها من جراء الضغط المستمر للأسئلة التي يطرحها التنزيه والذي يسائلها دون توقف عن مدى كفاءتها في الإجابة، وقدرتها على استحضار الله استحضاراً ملائماً.

كانت منطقة المحايثة في خطاب الذات هي الذات الإنسانية، إذ لم يكن للسالك أو المجرب منطقة أخرى للتجريب عليها سوى ذاته، سوى تلك النفس التي يجب عليها أن تتعالى على ذاتها عدداً لا حصر له من المرات لتلامس آخرية الله، وعليها أن تفارق ذاتها، وتؤسس اختلافاً وراء اختلاف، من أجل مقاربة الاختلاف الذي يقع وراء كل اختلاف. إنها ذات تغاير نفسها من أجل أن تكون آخر ذاتها مرات كثيرة للوصول إلى آخرية مطلقة واختلاف مطلق.

تجربة صعبة، تجربة معاناة، امتلأت نصوص خطاب الذات بها، ولكن السؤال الذي يبرز هنا هو، إذا كان خطاب القوة يفعل ذلك من أجل بناء رؤية للعالم، فمالذي يجعل فرداً وحيداً يخوض كل هذه المغامرة من أجل التعالي الذي لا يتوقف عند حد؟ مالذي يجعله يختار المعاناة والقلق والمكابدة، مالذي يجعله يختار الجوع والذل والعزلة، يختار الشدة على الرخاء، والفقر على الغنى، والقليل على الكثير، والاقتصار في الحياة على الحد الأدنى الذي يبقيه حياً فقط من الملبوس والمأكول والمفروش، مالذي يجعله في حالة حزن دائم، وبكاء دائم، وزهد في الدنيا؟[1]

كل هذا هو اختيار شخصي لصاحب التجربة الوجدانية وليس إلزامات دينية توجب على المؤمن العمل بها، فالإسلام كدين لم يفرض على منتسبيه هذه الممارسة ولكن الإسلام أيضاً مَهّد في أحد جوانبه لممارسات من هذا النوع، وفي المقابل فإن الأمر هنا ليس في تقرير مدى قرب أو بعد هؤلاء من الإسلام، فجميع المسلمين هم مسلمون على طريقتهم، وجميعهم يشتركون في السؤال نفسه، سؤال الله، وكل طرف يستحضر الله أو ينشىء مساحة للتشبيه على طريقته، لا أحد يقف خارج هذا المشروع.

كان القلق من رغباتنا وعلاقاتنا الأرضية مصاحباً في خطاب الذات للقلق الوجودي المتعلق بالتناهي الإنساني، حيث التجربة الصوفية هي موقف من العالم،

---

(1) أبو نصر السراج، *اللمع* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) ص ص. 16-17.

وليس مجرد رد فعل على لحظة تاريخية محددة انتشرت فيها الثروة والفساد. خطاب الذات يقبل التأويل في أكثر من اتجاه طالما أنه خطاب يعكس الخوف الإنساني العام من العالم، التجربة الصوفية على الأقل في مرحلتها المبكرة كانت بحثاً عن اليقين أو بحثاً عن الطمأنينة، أو بحثاً عن الأنس أو السكينه أو الرجاء، وبصورة ما هي بحث عن ذلك الذي يجاوز الشروط الأرضية، وهنا تكمن أهمية هذا الخطاب. ولكن لا يجب أن نسيء فهم هذه الأهمية بأن نحاول القيام باسترجاعها أو إحيائها كما هي واسترجاع مفاهيمها ومصطلحاتها، ولا حتى استرجاع ميول بعض أبطالها، ولكن استئنافها بفهم جديد للتطلعات الإنسانية الكبرى، الوجودية والأخلاقية، فخطاب الذات يقدم لنا أيضاً دروساً عن استبطان المطلق بشكل فردي، ومقاربة التنزيه اللامتعين داخل ذات لها شروط زمانية محددة.

يلخص الحسن البصري (ت. 110 هـ/ 728 م) هذا التناهي الإنساني في ثلاث مفردات: "لولا ثلاثة ماطأطأ ابن آدم رأسه، الموت، والمرض، والفقر"،[1] إذ نلاحظ هنا أن التناهي الإنساني يرتبط بطبيعة الكائن الإنساني العضوية، الموت والمرض، ولا ينفصل ذلك عن الجانب الاجتماعي المهم أيضاً وهو الفقر. فهذه الثلاث كافية لجعل الإنسان يبحث عن طرق لتجاوز شرطه المتناهي.

هذه الهموم القصوى للكائن الإنساني، تجعل من خطاب الذات الذي اتخذها موضوعات أساسية له، خطاباً نقدياً. فهذا الخطاب قد قرر منذ البدء مواجهة التناهي مقابل اللاتناهي الإلهي بطريقة عارية ومباشرة، لم تكن تعنيه كثيراً القضايا العقدية التي شغلت الخطابات الأخرى، مثل، الفعل الإنساني وخلق القرآن، وكيفية خلق الله للعالم، وكيفية انتساب الصفات لله.....، أو بمعنى آخر لم يكن يعنيه، على الأقل في المرحلة المبكرة، الدخول في مناقشات مطولة ومعقدة حول هذه المسائل كما فعل خطاب القوة، رغم أهميتها من الجانب العقدي.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، *تاريخ التصوف الإسلامي* (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978) ط. 2، 169، مأخوذة من ابن الجوزي، *جمهرة خطب العرب* (القاهرة: 1033) ج. 2، ص. 481.

لم تعرف الثقافة الإسلامية النزعة الشكية على نطاق واسع، ولا الفلسفات اللاأدرية التي عرفتها الفلسفة الغربية والتي كانت الأنظمة الفلسفية تراجع اطروحاتها بسبب هذه النزعات، لكن خطاب الذات الصوفي الإسلامي يلعب هذا الدور بوصفه خطاباً يلقي بظلال من الشك على كل خطاب آخر، ويضع كل صياغة لغوية محكمة داخل أسئلة صعبة، لقد لخص ابن عربي في حواره الرمزي مع ابن رشد هذا الموقف. فالخطابات المشغولة بالترتيب المحكم لقضاياها تحقق قولاً يستحق التداول وربما يقترب من الحقيقة بدرجة ما، ولكن مشكلة هذه الخطابات أنها تطمئن إلى ما وصلت إليه وتتوقف عن البحث في سؤال التنزيه والمحايثة الصعب، لذلك تبقى بعيدة عن الحقيقة، ويبقى خطاب الذات الذي يذهب لهذا السؤال مباشرة ويعلن صعوبته الفائقة خطاباً ليس فقط نقدياً بل محفزاً للخطابات الأخرى لمراجعة نفسها، مثلما أيقظت اطروحات ابن عربي ابن تيمية (ت. 728هـ/1327م) وجعلته يفكر بخطاب القوة بطريقة جديدة.

كان على الذات في خطاب الذات أن تُصعِّد تحايثها مع الله من خلال المزيد من الممارسة والتمركز على مسالك تجريبية كثيرة، مثل الجوع، الحزن، البكاء، الإيثار، الحب، الفناء......، فكل مسلك من هذه المسالك يكثف الحضور الإلهي في الذات ويجعلها قريبة منه، هذه المسالك يجب أن تصل إلى الهدف النهائي للذات المجربة وهو الفناء في الله، أو الاتحاد معه، أو الاتصال به، أو مشاهدته، ولكن من أجل الوصول إلى هذا الهدف يجب على الذات أن تواظب على الترقي الذاتي وأن تتجاوز ذاتها دون كلل. إلا أن السؤال الأكثر تعقيداً والذي تمت الإجابة عنه بسهولة ووفق أحكام مسبقة كان: هل من الممكن الوصول إلى هذه الغاية النهائية ضمن الفضاء الإسلامي الذي لا يتنازل عن الجانب المنزه من الله؟ الإجابة كانت غالباً، لا، فهذا أمر رغم استخدامه في عمليات التشويه التي يمارسها الخصوم على بعضهم، سيكون موضع جدل كبير.

وهنا نلاحظ أن إدراك السالك أو المجرب لهذه الاستحالة، تجعله متسرعاً، في مطلبه، أو هذا ما تم التواضع على تسميته بالشطح الصوفي، حيث يتعجل

الصوفي وصوله لله، فيطالب بالموت المباشر، أو يتخيل أنه التقى مع الله، أو قال له الله أنه هو هو........، لكن الحقيقة أن التجربة الصوفية، في غالبيتها، لم تزعم هذا الاتحاد بين الله والإنسان أو بين الله والعالم ولا بنظرية الحلول التي تلغي آخرية الله. فهاتان المسألتان كانتا صعبتين في الفضاء الإسلامي، وتمثلان عقدة أمام السؤال المركزي القائم على فكرة التنزيه والتشبيه الإلهيين، رغم طموح بعض فلاسفة التصوف المتأخرين في صياغة نصوص قريبة من هذا الموقف.

سيتضح معنا مع تقدمنا في هذا الكتاب، مالذي كان يقصده المجربون من شطحاتهم أو بعض أقوالهم، ولكن ما نريد قوله الآن، هو أن التجربة الصوفية تلتقي مع بقية الخطابات بأنها تعمل داخل فضاء السؤال الذي يجعل من الله مفارقة، تنزيه ومحايثة في الوقت نفسه. التجربة الصوفية كانت أكثر وضوحاً لأنها ذهبت بمباشرة مكشوفة نحو التعبير عن تجربتها بالعبارات العارية لمقصد هذه التجربة، الأمر الذي لم تفعله بقية الخطابات رغم أنها كانت تمارسه بأدوات أخرى.

الفصل الثالث

مسؤولية الجسد والرجاء الإلهي



كانت فكرة الله **في المرحلة المبكرة الأولى**، تقتصر على الإيمان بأن الله لا شريك له في سيادة هذا الكون وخلقه، فالوحدانية تعني وحدانية السلطة الإلهية وعدم شراكة الله مع أية قوة أخرى. لم يكن البحث النظري عن طبيعة الله قد بدأ بعد، ولم تكن فكرة الوحدانية قد نضجت في أذهان المسلمين الأوائل سوى في حدود نفي شراكة سلطة هذا الكون لكائن آخر سوى الله، هذا ما كان يقصده الجيل الأول بالوحدانية الإلهية. كان الله رحيماً من جهة وشديد العقاب من جهة أخرى، وهو الذي يملك فعل الإماتة وفعل الحكم على الإنسان بعد الموت، وهذا ما جعل فكرة الموت شيئاً مخيفاً، خصوصاً بالنسبة لهؤلاء الذين يمتلئ قلبهم بالإيمان.

هناك ساحة اجتهاد سلوكي واسعة جداً بين الإيمان العميق والإكثار من العبادة وبين أداء الفرائض بالحد الأدنى المطلوب. كانت فكرة الرقابة الإلهية التي تعكس سلطة الله الواحدة قد سيطرت على الكثيرين ودفعت البعض منهم إلى المبالغة في ممارسة السيطرة على الذات وفي الأداء المفرط للعبادة، ذلك أن فكرة الرقابة وعدم اليقين فيما إذا كان الله سيمنح رضاه وقبوله لأفعال العباد، قد جعلت من بعض المؤمنين قلقاً على مصيره بعد الموت، وجعلت الموت يمثل تلك اللحظة الفارقة بين حياتين وزمنين، المسلم غير متأكد فيما إذا كان يستطيع مواجهة الموت بيقين تام أم أن الشكوك مازلت تعتريه فيما إذا كان قد حقق ما يريده الله.

المرحلة الزهدية والعبادية المبكرة لم تكن مقتصرة على الجيل الأول من المتصوفة فقط، بل كانت فكرة شائعة بين الكثيرين جداً من المسلمين، صحيح أن الزهد والإكثار من العبادة فكرة فضفاضة، بين من يمارس ذلك بتطرف وبين من يمارسه باعتدال، إلا أن الزهد مورس على نطاق واسع. كانت دائرة الزهد تشمل حتى هؤلاء الذين تم تصنيفهم لاحقاً بأنهم محدثون أو مهتمون بالفقه أو مفسرون

للقرآن. بقي الزهد لفترة ليست بالقصيرة منهجاً سلوكياً شائعاً وغير مقتصر على ما تمت تسميتهم لاحقاً متصوفة، وقد ارتبط لاحقاً هذا المنهج لحد كبير بابن حنبل الذي كتب كتاباً بعنوان الزهد، وأتباعه من الأصوليين الذين بدأوا يخطون منهجاً إسلامياً مضاداً للفرق العقيدية الأخرى قائماً على مبدأ محاكاة السلف الصالح في سلوكه وطريقة تفكيره. حتى بعض القدرية والمعتزلة المبكرين كانوا على مقربة من هذا النوع من الزهد الصوفي مثل واصل بن عطاء.[1]

هذا الشيوع لفكرة الزهد جعلت الأجيال المتأخرة من المتصوفة يترددون في قبول هذا الجيل وعدّه جزءاً من تاريخ التصوف، كما جعلت معاييرهم في تحديد الزهاد أنفسهم غير متفق عليها، ونلاحظ أن بعض كتاب طبقات الصوفية مختلفون في هذا الأمر، فبعضهم يضم هذه الشخصية أو تلك، والبعض الآخر لا يفعل، ولعل أبرز مثال على غموض الانتماء إلى الزهد نفسه في ذهن المتأخرين هو كتاب (*حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*) لأبي نعيم الأصبهاني أو الأصفهاني الذي أدخل إلى قائمة الزهاد أشخاصاً لم يعترف أحد بهم على أنهم زهاد سواه. لكن الرأي الأكثر قبولاً بين كتاب الطبقات المتأخرين هو الاعتراف بهذا الجيل الأول وضمه إلى تاريخ التصوف، خصوصاً الذي عُرف عنه التطرف والإفراط في الزهد والعبادة، رغم أن تسمية التصوف لم تكن قد استخدمت بعد.

من خصائص هذه المرحلة المبكرة إضافة إلى ما ذكر هو عدم اللجوء للكتابة، إذ أن تراث الزهاد الأوائل لا يتعدى أقوالاً وعبارات قصيرة قد نطق بها هذا الزاهد أو ذاك، وهذه الأقوال قد تم تدوينها في زمن متأخر، الأمر الذي يطرح مشكلة منهجية في التيقن من صحة كل ما نسب من أقوال إلى الأشخاص الذين اعتُقد أنهم قالوها.

إن إعادة بناء دقيقة علمياً لتراث الجيل الأول أمر صعب، ولكن مع ذلك فإن تصور تلك المرحلة يصبح ممكناً إذا تخيلنا طبيعة الانشغالات الفكرية وطبيعة

---

(1) جوزف فان إس، *علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة*، ج. 2، تر. محي الدين جمال بدر & رضا حامد قطب (بيروت & بغداد: دار الجمل، 2016) ص. 381.

المفردات المتداولة، والميل العام عند هذا الجيل إلى تكرار بعض الأفكار المشتركة، بالإضافة إلى مقارنة النزعات التي بدأت بالولادة بين مهتمين بجمع الحديث ومهتمين بتفسير القرآن وآخرين بالقضايا العقدية، نستطيع أن نمتلك تصوراً عاماً عن الطريقة التي كان يفكر بها جيل الزهاد الأوائل.

من الأفكار الأساسية التي كانت شائعة عند هذا الجيل هي فكرة أن الله يقوم بعيداً عنا، صحيح أن الأقوال التي نُقلت عنهم لم تذكر أن الزهاد قالوا بفكرة قيام الله في جهة أو في السماء، لكن من الواضح أن التوحيد الذي عرفوه لم يكن بعيداً عن أفكار أولية لم تنضج بعد، والتي تعتقد أن الله منفصل عن العالم. ولا تذكر لنا المصادر ولا تشير الأقوال المنسوبة لهؤلاء الزهاد تأثرهم مثلاً بأفكار المتكلمين الأوائل الذين بدأوا بصياغة فكرة التوحيد مثل جهم بن صفوان وضرار بن عمر. كانت معظم الأقوال التي تتحدث عن التوحيد عند المتصوفة قد جاءت في القرن الثالث الهجري، لكننا لا نملك ما يدل على اهتمام واضح وصريح بفكرة التوحيد عند الجيل المبكر.

إن انفصال الله عن العالم لا تؤكده الأقوال المنقولة فقط، بل إن الممارسة الزهدية نفسها كانت تفترض ضمناً هذا الانفصال، ذلك أن الهم الأكبر الذي شغل الزهاد هو رجاء الله من خلال القسوة على الذات للحد الذي يشعر المجرب بحالة من الرضا الإلهي غير المضمون من أجل تخفيف التوتر الحاد الذي كانت تثيره فكرة الموت والحساب. كما أن فكرة الرقابة الإلهية للباطن والظاهر من ذواتنا والسعي الدائم للزاهد للحصول على الطمأنينة التي تأتي نتيجة التوكل على الله كما يتصوره هؤلاء، كل ذلك يجعلنا نتصور أن هؤلاء الزهاد يتخيلون الله منفصلاً ليس فقط عن العالم بل أيضاً عن الذات الإنسانية التي تحاول بكل الطرق استحضاره أو استحضار بعض سماته بشكل ما، مثل رجاء رضاه أو قبوله لأفعالنا.

ركز الزاهد جهده على جعل الله هو الهدف الأخير لأفعاله الباطنة والظاهرة، مما يوجب عليه بالضرورة التخلص أو التطهر من الميول والانفعالات والرغبات الكثيرة داخل ذاته، ويبدو ذلك واضحاً من الممارسة المتطرفة للزهد التي كانت

تصل بالبعض أحياناً إلى نبذ الطعام والنساء والراحة والنوم والملبس اللائق. كانت المعادلة المطروحة تقوم على فكرتين مركزيتين، الله الواحد صاحب يوم الحساب الذي يملك قرار معاقبة أو مكافأة الإنسان، مقابل إنسان تقوم به كثرة من الرغبات. وكان الزهاد يميلون إلى التخلص من فكرة الرغبة الإنسانية التي قد تؤدي بأحدهم إلى غضب الله حتى لو كانت هذه الرغبة مباحة أو مجرد فكرة طرأت للذهن.

كان بعض الزهاد يعترف بصعوبة التخلص من الرغبة بالنساء أو المال كأبي سليمان الداراني،[1] والطعام كبشر الحافي (ت. 226هـ/840م)، ولكن هؤلاء يؤكدون بالمقابل على ضرورة إرغام النفس على نسيان هذه الرغبات. وبمعنى آخر كانت تجربة الزهد تجربة سلوكية وصلت عند البعض إلى حدود بعيدة من القسوة على النفس من أجل تمكينها من التغلب على ميولها، وجعل الرغبة الوحيدة للزاهد هي إرضاء الله ورجاء ثوابه الذي يبعث على نوع من الطمأنينة. ومع ذلك فإن هذا النوع من الصراع بين مفهوم للنفس متخلصة من رغباتها الدنيوية وبين نفس تستجيب على الأقل لما قد حللته الشريعة، كان ينتهي أحياناً بانتصار الرغبات التي تُمارس وفق مفهوم الحلال، على عكس المرحلة السابقة التي كان فيها الزاهد يفخر بأنه قادر على أن يهجر حتى ما حلله الله من الطعام والشراب والنساء. لقد اعترف الداراني أن النساء هن أكثر الأشياء متعة بالدنيا، وهو قد تزوج فعلاً وأنجب ولداً، وكذلك فعل أحد تابعيه السابقين أحمد بن أبي الحواري (ت. 230هـ/845 م) الذي تزوج ثلاث نساء، رغم الدعوة الدائمة للداراني بإدارة الظهر للدنيا والتوجه لله فقط.[2]

كانت فكرة العلاقة مع الآخرين فكرة غير محبذة عند الزهاد، فالآخرون لا يقللون من شأن السمو الذاتي فقط من خلال الحياة اليومية التي ينخرطون فيها، بل إن الآخرين خطرون لأن العلاقة معهم تعني تنشيطاً للرغبات الداخلية، من أي نوع

(1) أبو نعيم الأصفهاني، ***حلية الأولياء وطبقات الأصفياء***، تحقيق: سعيد الاسكندراني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) 10 ج، ج. 9، ص ص. 264-263.

(2) Knysh, ***Islamic Mysticism***, pp. 36-37.

كانت. العلاقة مع الآخرين تعني مشاركتهم رغباتهم في الطعام والشراب والثرثرة وهدر الوقت، وتعني بناء العائلة والاهتمام بالمرأة والأبناء، وهو أمر رفضه البعض إلى درجة جعلته يتمنى سماع خبر موت ابنه ليرتاح من انشغاله به.[1] وبعضهم كان يقول: "إن كان القضاء قد كان ومات الولد، فاربطوا قدميه بحبل وارموه وارجعوا".[2]

العزلة عن الناس صنفان، صنف متطرف يطمح إلى عزلة تامة عن الآخرين، وعزلة معتدلة يمكن تسميتها خلوة تحتفظ بعلاقتها مع الناس ولكنها تأخذ شكل انفراد الشخص بذاته وتخفيض مستوى الانخراط التام في شؤون الآخرين، وهي في شكليها المعتدل والمتطرف واحدة من الممارسات التي تعد ركناً مهماً في التصوف من أجل تجنب إثارة الرغبات والانفعالات الشخصية ومنح الوقت الكافي للعبادة والذكر، وجعل الانشغال بالله بدلاً من الانشغال بالبشر يأخذ طريقه في تلك الممارسة.

الشيء الفارق والمميز للزهاد الأوائل هو أن ممارستهم للعبادات لا تقتصر على الفرائض، ولا تلتزم فقط بالامتناع عن المحرمات التي نص عليها الدين، بل تجعل من الممارسة المفرطة لهذه الأشياء جوهر سلوكهم، فهي تجعل من النوافل العمل اليومي لهم، بالإضافة إلى أنهم لم يتوقفوا في عباداتهم على ما تم تقريره في الشرع ولكنهم ذهبوا أبعد من ذلك بكثير في ممارسة الشعائر الإسلامية. فالصلاة ليست مجرد الصلوات الخمس المفروضة بالنصوص، وكذلك الصيام ليس صيام شهر رمضان فقط. هاتان الفريضتان شهدتا تضخماً في ممارستهما ذهب الزهاد بهما إلى أبعد مما هو مقرر دينياً. هذه المرحلة كانت واحدة من الأسباب التي جعلت كُتّاب التصوف لاحقاً يحتفون بالحديث القدسي الذي يقول: "ولا يزال عبدي

(1) أبو نعيم، *حلية*، ج. 9، ص. 275. يقول: "والمتفرغ يجد من لذة العبادة مالا يجدها صاحب العيال لأنه ليس في شيء يشغله عن شيء وسمعت أبا سليمان وقيل له مالك من يؤنسه في البيت فارتاع وقال لا أنسى الله به أبداً".

(2) آنا ماري شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ترجمة، محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب (كولونيا & بغداد: منشورات دار الجمل، 2006) ص. 394.

يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه". (البخاري: 6502)، فقد أصبح هذا الحديث علامة على التصوف ونصاً من نصوصه المؤسسة.

لقد أنتجت المرحلة العبادية مجموعة من المفاهيم النظرية الملائمة لهذا النوع من الممارسة، واحتفظت لنا كتب التصوف بالمفاهيم والأفكار التي صيغت فيما بعد على أنها مقامات تناسب وتحاكي هذه المرحلة العبادية، فالسراج في اللمع مثلاً، يجعل من معظم المقامات الصوفية مقامات عبادية، كمقام التوبة، ومقام الورع ومقام الزهد ومقام التوكل ومقام الرضا ومقام الفقر ومقام الرجاء، التي كانت ترى أن التفرغ لعبادة الله والزيادة والتوسع في أداء هذه العبادة هو الكفيل ليس فقط بتحقيق الرضا الإلهي، بل إنه أيضاً يعكس الإيمان بالقضاء والقدر إيماناً تاماً.

في هذه المرحلة المبكرة نقرأ عن قصص أناس بلغت بهم درجة عبادتهم، وبالتحديد صلاتهم وصيامهم وما يتعلق بهما، درجة فوق واقعية، فمثلاً يقال إن "عفيرة العابدة.... قد ذهب بصرها من العبادة"،[1] وإن شعبة بن حجاج "كان قد يبس جلده على عظمه من العبادة" وكان محمد بن واسع يصوم أغلب أيامه وكان يرى أن: "من قل طعامه فهم وأفهم، وصفا ورق، وإن كثرة الطعام لتثقل صاحبه عن كثير مما يريد". [2]

ويقال إن "الحسن بن صالح وأخوه كانا يقرآن القرآن وأمهما يتعاونون على العبادة بالليل لا ينامون وبالنهار لا يفطرون"، كما نقل عن أبي سليمان الداراني أنه قال عن الحسن بن صالح "ما رأيت أحدا الخوف أظهر على وجهه والخشوع من الحسن بن صالح بن حيي قام ليلة عم يتسألون فغشي عليه فلم يختمها حتى طلع الفجر".[3]

---

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 6، ص. 218.
(2) بدوي، *تاريخ التصوف*، ص. 217.
(3) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 7، ص. 328.

دائماً ما ارتبطت العبادة المفرطة بالزهد والورع والعزلة وببعض القيم الدينية التي لها طابع أخلاقي، ولكن بطريقة مفرطة أيضاً. إذ يُنقل عن داود الطائي قوله: "توحش من الدنيا كما تتوحش من السباع قال وكان داود يقول كفى باليقين زهداً وكفى بالعلم عبادة وكفى بالعبادة شغلاً".[1]

وصل الزهد والتفرغ للعبادة في هذه المرحلة درجة مدهشة لم يقصّر مؤرخو التصوف اللاحقون في تضخيم الروايات عنها، ومنذ هذا الوقت المبكر حتى المراحل المتأخرة سيطرت على الزهاد فكرة مركزية وهي جعل الله هدف الإنسان الوحيد من وجوده، وقد صار هذا الهدف مكثفاً لدرجة أن كل شيء آخر في العالم بما في ذلك شخصية الزاهد نفسه لا تعني شيئاً.

عندما نتحدث عن المراحل التاريخية المتتابعة لخطاب الذات، فإننا نقصد المراحل التي كان يتبعها هذا الخطاب من أجل تنمية تجربته وطرقه ومفاهيمه للتعرف على الذات الإنسانية أكثر والذات الإلهية أكثر وعلى شكل العلاقة التي يجب تأسيسها بين الطرفين. كانت الذات الإنسانية في هذه الأبعاد الثلاثة هي المكان الذي تحدث فيه المعاناة من أجل استحضار الله أو جانب منه أو صفة من صفاته. كان هذا الاستحضار في خطاب الذات قد جعل النفس الفردية تتحمل بمفردها عذابات تلك العلاقة، لذلك كان لابد في سياق تحديد نمط العلاقة التي يجب تأسيسها مع الله البحث في شكل استحضار شيء محدد من الله للإنسان. كان الإفراط في الممارسة يهدف إلى الوصول إلى النقطة القصوى من الأشياء. لم يكن هناك من أجل ذلك سوى الذات الفردية، أو النفس الفردية، لتقف في مواجهة الذات الإلهية التي تعني كل شيء وتمثل كل شيء. أخذت التجربة الصوفية شكل الزهد أولاً ثم الأخلاق ثانياً، وكل منهما يريد استحضار شيء محدد من الله داخل النفس الإنسانية، لأن الزهد والأخلاق يعنيان الاقتصار على الله وحده، وإنكار أي نوع من أنواع العلاقات مع الأشياء والبشر.

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 7، ص. 343.

لا يمكن لنا فهم المبالغة والإفراط عند الغالبية من الزهاد سوى في إطار إدانة الحياة اليومية المغرقة في الإستجابة للمتطلبات والحاجات المادية المباشرة والتي تؤدي إلى فشل ذريع في تحقيق حالة خلاص إنساني، في الوقت الذي يعتقد فيه هؤلاء الزهاد أن الله سيرضى ويُقبِل علينا من أجل تلبية تطلعاتنا وآمالنا، فالله سيساعد الذات الإنسانية البريئة إلا من الانشغال به على الخلاص من كل ما يلوثها إذا تجردت له فقط.

طريق الزهد، طريق أولي، كانت تفرضه المرحلة المبكرة التي لم يكن الزهاد يتوفرون فيها على مرجعيات نظرية لفكرة إرضاء الله سوى أمثلة يمكن استلهامها من النبي (ص) وأصحابه في إكثارهم من العبادة وعدم التفاتهم كثيراً إلى الرغبات الدنيوية. ولكن ما يميز طريق الزهد هو أنه صار مفهوماً وحيداً اتجاه العالم، وأن ما كان يمارسه الصحابة كالعبادة والعزوف عن أفخاخ الحياة اليومية، صار عند كثيرين هجرة عن الحياة وعزوفاً ليس فقط عن أفخاخ الحياة بل عزوفاً عن الحياة كلها، بما تمثله من روابط اجتماعية من أي نوع كانت.

يقول بشر بن الحارث: "لا يجد العبد حلاوة العبادة حتى يجعل بينه وبين الشهوات حائطاً من حديد"،[(1)] وكان الحسن البصري يقول:"رحم الله رجلا لبس خلقا وأكل كسرة ولصق بالأرض وبكى على الخطيئة ودأب في العبادة"،[(2)] وكان القاسم الجوعي يقول "أتدري لم سميت قاسما الجوعي لأني لو تركت ما تركت ولم أوت بالطعام لم أبال رضيت نفسي حتى لو تركت شهرا وما زاد فلم تأكل ولم تشرب لم تبال أنا عنها راض أسوقها حيث شئت فأنا أسحبها حيث شئت اللهم أنت فعلت ذلك بي فأتمه علي".[(3)]

الزهد في هذه المرحلة المبكرة لا يقتصر على الأشياء التي حرّمها الدين، وإلا فإن الزاهد لن يختلف كثيراً عن المؤمن العادي، بل إن درجة الزهد الأعلى هي

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 8، ص. 254.
(2) سابق، ج. 2، ص، 149.
(3) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 9، ص. 323.

التي تصل إلى درجة العزوف عن الأشياء التي أباحها الدين أيضاً، وهذا ما يجعل من الزهد حالة خاصة بأصحابها يميزهم عن الآخرين، ويمثل موقفاً من العالم.

يلخص الحسن البصري في نص مكثف فكرة الزهد، ويتجاوز بها الزهد المرتبط بالرغبات الإنسانية الطبيعية فيقول: "الزهد في الدنيا ثلاثة أشياء: أحبها إلى الله وأعلاها عند الله وأعظمها ثواباً عند الله: الزهد في عبادة من عُبد دون الله من كل ملك، وصنم، وحجر، ووثن. ثم الزهد فيما حرم الله تعالى من الأخذ والعطاء. ثم يقبل علينا فيقول: زهدكم هذا يا معشر القراء فهو والله أخسه عند الله، الزهد في حلال الله عز وجل".[1]

الزهد في هذا النص لا يتوقف عند الامتناع عن الطعام والشراب فهذا يمثل المستوى الخسيس من الزهد، الزهد الحقيقي هو الزهد فيما أحله الله. ويروى عنه أيضاً أنه كان يعظ أصحابه بالقول: "إن الدنيا دار عمل من صحبها بالنقص لها والزهادة فيها سعد بها ونفعته صحبتها ومن صحبها على الرغبة فيها والمحبة لها شقي بها".[2]

قد نجد عند الحسن في بعض المناسبات دعوة للعمل بالمعنى المعروف للعمل، ولا نجد عنده رفضاً أو كراهية للزواج مثلاً، لكن زاهداً آخر مثل مالك بن دينار يذهب في فكرة الزهد حداً بعيداً جداً، فيرفض فكرة الزواج أصلاً، ويطالب هؤلاء الذين تزوجوا أن يتركوا زوجاتهم كأرامل إذا أراد أحدهم بلوغ مرتبة عالية في الإيمان، وكان يؤكد أنه لم يأكل رطبة ولا عنبة ولا بطيخة لمدة عام كامل، وأن من الأفضل للإنسان أن يذهب إلى مزابل الكلاب،[3] من أجل ترويض النفس وإذلال احتمالات كبريائها. هذا النوع من الزهد أدى بالحسن البصري إلى الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يفعل ما يفعل مالك بسبب قسوة هذه الممارسة الزهدية.

وبطبيعة الحال فإن هذه الدعوة للزهد بوصفها موقفاً من العالم كانت تقتضي

---

(1) سابق، ج. 3، ص. 4، من بدوي، *تاريخ التصوف*.
(2) سابق، ج. 2، ص. 140.
(3) عبد الرحمن بدوي، *رابعة العدوية*، ص. 185، عن *الحلية*.

بالضرورة التأكيد على التواضع الشديد الذي يصل بصاحبه إلى الانحناء حتى يستوي مع الأرض، وكذلك التأكيد على الفقر، لأن الفقير هو النموذج الأوضح لهؤلاء الذين لا يأكلون ولا يشربون وحتى لا يلبسون، فقد نُقل عن الحسن أنه كان يقول: "والله لقد أدركت أقواما ما طوى لأحدهم في بيته ثوب قط ولا أمر في أهله بصنعة طعام قط وما جعل بينه وبين الأرض شيئا قط وإن كان أحدهم ليقول لوددت اني أكلت أكلة في جوفي مثل الآجرة، قال ويقول: بلغنا أن الآجرة تبقى في الماء ثلاثمائة سنة ولقد أدركت أقواما إن كان أحدهم ليرث المال العظيم قال وإنه والله لمجهود شديد الجهد قال فيقول لأخيه يا أخي إني [قد] علمت أن هذا ميراث وهو حلال ولكني اخاف أن يفسد علي قلبي وعملي فهو لك لا حاجة لي فيه قال فلا يرزأ منه شيء أبدا و [إنه] مجهود شديد الجهد".[1]

من الممكن الذهاب أكثر في الحديث عن الزهد، ولكن المهم بالنسبة لنا أن الحركة الصوفية ابتدأت ممارسة تجربتها بهذه الطريقة التي تجد في جسد الإنسان ورغباته من الطعام والشراب والزواج والنوم والراحة العائق الرئيس أمام التقرب من الله، ومن السهولة ملاحظة الاختلاف في الآراء داخل الحركة الزهدية، فهناك من قصر زهده على الحديث عن الطعام والشراب والنساء، وذهب إلى تبيان مساوئ هذه الأشياء الثلاثة، وخصوصاً النساء، اللاتي تحولن من أجل تبرير الزهد بهن، إلى ماكرات وغير موثوقات ومن غير الممكن العيش معهن. كما ذهب بعضهم إلى جعل التواضع في الزهد يقتضي العيش مع الكلاب، وكثيرون أكدوا كراهيتهم للباس حتى لو كان متواضعاً، وهناك الكثير من الأقوال التي نقرأ فيها كيف صار الزهد عند البعض نوعاً من الاحتقار للوجود الإنساني نفسه، وفق فهم معين للتواضع الذي يُرضي الله باعتقاد هؤلاء.

ولكن يبقى لدينا بعض الأشخاص الذين حافظوا على مفهوم الزهد كمفهوم تجريبي لا يهدف إلا إلى التقرب من الله والحصول على رضاه، دون عزلة صارمة ودون هجران عدائي للعالم، فكانت أقوالهم تؤسس لحالة تجريبية ونظرية في الوقت

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 2، ص ص. 146-147.

عينه، الأمثلة التي تستحق الذكر هنا بالإضافة إلى الحسن البصري (ت. 110 هـ/ 728م)، ابراهيم بن الأدهم (ت. 162هـ/778م). هذان الزاهدان هما من أبرز الزهاد اللذين تميزا عن غيرهما بالاعتدال في مفاهيمهما وممارستهما الزهدية، فهما رغم إكثارهما من العبادة ومن الإيمان العميق بضرورة التوجه لله كهدف أقصى ونهائي للأشياء. اتسم زهدهما بالانضباط حسب تعبير ماسينيون،[1] فهما لم يبالغا في البكاء الدائم ولا في العزلة عن الآخرين ولا في هجرة العالم. بقيا على اتصال بشؤون الدنيا ومشاركان بقوة في الأمور العامة كما تشير آراء الحسن البصري في قضايا عقدية محددة، وكما يشير انخراط ابن الأدهم في العمل من أجل استثماره في إعانة الآخرين.

كان لدى الحسن البصري إحساساً شديداً بوطأة الزمن على حياة الإنسان، أو بالأحرى بضيق الوقت الذي يحياه الإنسان، وربما يكون الإحساس بالزمن هو من أكثر الأشياء تعبيراً عن التناهي الإنساني، الأمر الذي جعله يؤكد دائماً على أهمية جعل الحياة ممتلئة بالعمل من أجل الحصول على بعض الطمأنينة التي يبثها الله في قلب ذلك الإنسان الضعيف الذي يقترب من الموت بعد كل يوم يقضيه. إن الشعور الذي يخامر الإنسان عن الله بوصفه تطلعاً إنسانياً وجودياً، يقتضي ممارسة الكثير من الجهد الوجداني والجسدي في زمن حياتنا القصير قبل الموت، يقول الحسن: "ابن آدم إنما أنت أيام كلما ذهب يوم ذهب بعضك".[2] وفي قول ثان: " يا ابن آدم عملك عملك فإنما هو لحمك ودمك فانظر على أي حال تلقى عملك".[3] وأيضاً "يقول: ابن آدم طأ الأرض بقدمك فإنها عن قليل قبرك إنك لم تزل في هدم عمرك منذ سقطت من بطن أمك".[4] ويقول دفاعاً عن الحزن وتبريراً له: "فضح الموت الدنيا فلم يترك فيها لذي لب فرحا".[5]

---

(1) Louis Massinion, ***The passion of Hallaj***, v. 3, p. 36.

(2) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 2، ص. 149.

(3) سابق، ص. 143.

(4) سابق، ص. 155.

(5) سابق، ص. 149.

هذا الإحساس بالموت، وبالزمن القصير الذي يحياه الإنسان يجعل الحسن يطالب الكائن الإنساني باستثمار كل ما من شأنه أن يكون جهداً ناجحاً لأجل التقرب من الله. والأفعال التي يركز عليها الحسن هي من النوع الأخلاقي الذي شدد عليه الإسلام، كما هو الشأن مع المزاج الإسلامي العام مثل: "صدق الحديث والوفاء بالعهد وصلة الرحم ورحمة الضعفاء وقلة الفخر والخيلاء وبذل المعروف وقلة المباهاة للناس وحسن الخلق وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل".[1]

الحياة القصيرة التي يتربص بها الموت في كل لحظة، والنفس التي لا تعرف إذا كان جهدها الذي تبذله قبل الموت سيضمن لها الخلاص أم لا، ولا تعرف أن الرجاء سيأتي بنتيجة مضمونة، ولا تعرف إذا كان الله قد استقبل جهدها القلق راضياً أم لا، جعل الشعور بالحزن عند الحسن واحداً من أهم المشاعر التي تستولي عليه ويأخذ بها بقية المتصوفة بعده. الحزن صار موقفاً من الوجود، فهو يُبقي الإنسان برأي الحسن يقظ القلب ومنتبهاً إلى ما يجب عليه فعله، على عكس الضحك الذي يميت القلب، الحزن "في الدنيا تلقيح العمل الصالح".[2] أما الركون للدنيا والثقة بها "فإن صاحبها كلما اطمأن فيها إلى سرور له أشخصته عنها بمكروه، وكلما ظفر بشيء منها وثنى رجلاً عليه انقلبت به فالسار فيها غار والنافع فيها غدا ضار...... سرورها مشوب بالحزن وآخر الحياة فيها الضعف والوهن فانظر إليها نظر الزاهد المفارق ولا تنظر نظر العاشق الوامق".[3]

هذا التركيز الشديد على الحزن لدرجة أن هذا المفهوم أو الممارسة ارتبطت باسم الحسن البصري، وقد وصف أبو نعيم الحسن في حليته بأنه: "حليف الخوف والحزن أليف الهم والشجن عديم النوم والوسن".[4] وكان بعضهم يقول، إنك في أي وقت نظرت للحسن تحسب أنه حديث العهد بمصيبة.

---

(1) سابق، ص. 143.
(2) سابق، ص. 133.
(3) سابق، ص. 135.
(4) سابق، ص. 131.

لا نجد تأكيدات من الحسن البصري حول تفضيل العزلة ولا رفض العالم الخارجي رفضاً تاماً، فقد عُرف عنه كثرة علاقاته الاجتماعية، واتصاله بالسياسيين، الأمر الذي يجعل منه متأملاً ينظر للإنسان بطريقة أكثر شمولية، ويطلق أقوالاً فيها الكثير من الإدراك للطبيعة الإنسانية. على خلاف مالك بن دينار الذي عرف عنه كثرة البكاء والشهيق وفقدان الوعي والتمتمة بكلام غير مفهوم في مناسبات متعددة رغم أن بعض المفاهيم بين الاثنين كانت مشتركة كالتأكيد على الحزن والخوف من الموت والشعور بوطأة الزمن، ولكن يبدو أن هذه الأشياء أخذت عند الحسن سياقات أكثر تأملية ونظرية من مالك، على الأقل حسب المراجع اللاحقة.

كثيراً ما كان الورع بالمعنى الديني الزهدي يستخدم في مفردات هذه المرحلة. كان الحسن يقول: "ذرة من الورع خير من مثقال من الصوم والصلاة" وفي الرضا الإلهي كان ينصح الآخرين بأن لا يطلب أحدهم شيئاً لا يُرضي الله، "يجب أن لا يقصد أحدا إلا شيئاً يرضى الله تعالى به".[1]

الرجل المهم الآخر الذي ينتسب إلى هذا النوع المعتدل الذي لايعتزل الناس كلية بل يمارس الخلوة الشخصية بدلاً من ذلك، هو ابراهيم بن الأدهم (ت. 162 هـ/ 777 م)، الذي يقول عنه أبو نعيم في حلية الأولياء إنه عربي من قبيلة بكر بن وائل، وانتقل إلى خراسان واستقر فيها، ثم فر منها.[2] وحسب ماسينيون، هرب ابن الأدهم من بلخ عام 132 هـ، بعد الثورة العباسية والتحق بأخته في الكوفة، التي يؤكد ماسينيون أصلها العربي.[3] هذا الأصل جعل الحكاية التي تروى عن ابراهيم

---

(1) فريد الدين العطار، *تذكرة الأولياء*، ص. 68.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، تحقيق: سعيد الاسكندراني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) 10 ج، ج. 7، ص. 373.

(3) في كتاب "*بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي*"، يعتمد ماسينيون على أبي الفرج الأصفهاني في كتاب "*الأغاني*"، ط. 2، ج. 12، ص. 106-107، في القول إن أخت ابن الأدهم كانت عربية أصيلة من بني عجل في الكوفة، وأن القصة التي تتردد عن ابن الأدهم بأنه أمير خراساني هجر حياة الترف والقصور واتجه للزهد والفقر هي نوع من المحاكاة المتخيلة لقصة بوذا التي لاتدعمها الوقائع التاريخية. ويضيف عبد الرحمن بدوي أن أخت ابن الأدهم كان لها ابن شاعر هو محمد بن=

بأنه أمير ابن ملك خراساني، قد هجر حياة الترف التي يعيشها ليلبي نداء السماء، في العبادة والزهد، قصة فتحت الخيال الأكاديمي والشعبي لكثير من التفسيرات، والتي كان ابن الأدهم مسؤولاً بشكل جزئي عن هذه الأساطير، حسب تور آندريه.[1] انتقل ابن الأدهم إلى مناطق كثيرة واستقر به الأمر في الشام التي أحبها وخصوصاً مدينة جبلة السورية التي مات ودفن فيها، وعلى الأرجح أن قبره هناك هو القبر الحقيقي.

شغل ابراهيم بن الأدهم مكانة بارزة في التصوف المبكر، وهو يشبه الحسن بالتمييز بين الرغبة وبين الحياة، ولكنه يتجاوز الحسن في مكانته بوصفه متصوفاً حقيقياً حسب التأريخ المتفق عليه من كتّاب التصوف، وهو من الأوائل الذين أُسست مدرسة باسمه هي (الأدهمية) التي انتشرت زواياها في مدن كثيرة في العصر العثماني.[2] في الوقت الذي لاتعترف فيه كل تواريخ التصوف بالحسن البصري كممثل عن الجيل المبكر، رغم ممارساته الزهدية والعبادية كما رأينا، فهو مثلاً لا يرد عند السلمي في طبقات الصوفية، بينما يحظى ابن الأدهم بمكانة متميزة.[3]

يؤكد ابن الأدهم المفاهيم الكبرى للمرحلة العبادية والزهدية، مع إضافة خصوصيته هو وشكل تعبيره الخاص عن هذه المرحلة. كان زهده يشترك مع التجارب الزهدية المماثلة في عصره من جهة تركيزه على مسألة الرغبات الإنسانية وضرورة التخلي عنها من أجل التوجه نحو الرغبة الكبرى المتمثلة في الرضا الإلهي أو الجنة. الرغبات لا تعكس فقط الميول والانفعالات المتعددة داخل النفس ولكنها تجعل الإنسان أيضاً يدخل في علاقات معقدة مع الآخرين من أجل تحقيق رغباته، هذه العلاقات كانت بالنسبة للزهاد تورطاً حقيقياً في الحياة اليومية وانغماساً في

= كناسة الأسدي. انظر، عبد الرحمن بدوي، *تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني*، ط. 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978) ص. 222.

(1) تور آندريه، *التصوف الإسلامي*، ترجمة، عدنان عباس علي (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص. 126.

(2) بدوي، *تاريخ التصوف*، ص ص. 221-223.

(3) عبدالرحمن السلمي، *طبقات الصوفية*، ت. نور الدين شريبة، ط.3 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997).

المساومات الاجتماعية لتحقيق الإشباع اللازم لهذه الرغبات، لذلك كان ابن الأدهم شأنه شأن متصوفي مرحلة الزهد يطالبون بالعزلة أو الخلوة والانفراد مع النفس بعيداً عن هذه العلاقات ومطالبها. فالرجل الذي يريد سلوك طريق الصالحين عند ابن الأدهم، وهو التعبير المرادف للزهاد، عليه أن يتخلى عن إغراءات الحياة. على الإنسان في الزهد أن يبتعد عن أشكال النعم المتاحة، وعن الراحة والغنى، وفي العبادة عليه أن يتخلى عن النوم والطموحات في الدنيا، وفي المقابل يجب على من يريد أن يكون زاهداً صالحاً أن يتمسك بالشدة والذل (التواضع الشديد) والجهد والسهر والفقر والاستعداد للموت.[1]

ويؤكد أيضاً على الصلاة والصوم بوصفهما الشعيرتين الأهم لأنهما الطريق الأقرب إلى الله ومرضاته، ولا يركز كثيراً على بقية الفرائض الإسلامية، يقول: "نبل عندنا من نبل من كان يعقل ما يدخل جوفه يعني الرغيفين من حله"، لأن الله يسأل الإنسان عن هذا وليس عن "زكاة ولا عن حج ولا عن جهاد ولا عن صلة رحم". فمن جهة الزهد فإن السهر الذي يعني الصلاة لله، والصوم أو مراقبة ما يأكل الإنسان هما الممارستان الأهم بالنسبة للزاهد، ورغم دعوة ابن الأدهم للسهر في الليل أي للتعبد إلا أن الصلاة ليست مجرد تكرار لعدد الركعات، ولكن الأهم هو التفكر والصمت والإكثار من ذكر الله.[2]

في الروايات الكثيرة التي تروى عن ابن الأدهم والتي تؤكد كلها زهده وتعبده واتباعه لمعايير ذلك النموذج من المتصوفة الأوائل وتحقيقه المتطلبات السلوكية التي يجب على الزاهد عيشها، نلاحظ أن هذا النوع من الزهد لم يكن متطرفاً عنده، فهو في الوقت الذي كان يدعو للعزلة كان يخالط الناس، وفي الوقت الذي كان يدعو إلى الاشتغال بالله فقط دون غيره عُرف عنه العمل مجاناً من أجل مساعدة الآخرين، سواء في إنجاز أعمالهم بدلاً عنهم أو في إعطائهم ما يحصل عليه من مال رغم قلته، وفي الوقت الذي كان يدعو للتجرد للعبادة كان يعمل في البساتين

---

(1) السلمي، سابق، ص. 38.
(2) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 8، ص. 17.

للحصول على الحد الأدنى من المال للعيش. وربما كان ابن الأدهم هو من أكثر الزهاد الذين صرفوا وقتاً طويلاً في العمل كما تذكر تلك الروايات، ولكن عمله كان غالباً من النوع المؤقت الذي يضمن له طعامه، لذلك نجد أن معظم الحكايات التي تتحدث عن عمله تذكر أنه عمل في المزارع والحصاد ومراقبة البساتين.

كان يدعو الآخرين إلى الاشتغال بالله فقط، واتخاذه صاحباً، والابتعاد عن الناس، وكثيراً ما كان يكرر: "اتخذ الله صاحباً... وذر الناس جانبا".[1] "ويحك اشتغل بالله"،[2] "حب لقاء الناس من حب الدنيا وتركهم من ترك الدنيا". وكان يوصي: "أقلوا من الإخوان والأخلاء".[3] ولكن هذه الدعوة لترك الناس والاشتغال بالله، كان لها معناها الخاص عند ابن الأدهم، فالعزلة عن الناس لا تعني عنده القطيعة التامة عنهم وعدم مخالطة الآخرين كما كان يفعل زهاد آخرون. بالإضافة إلى أن الدعوة إلى الاشتغال بالله كانت تحمل عنده جانباً اجتماعياً وأخلاقياً، لأن الدعوة إلى اتخاذ الله صاحباً لا تنفصل عن خدمة الآخرين ومساعدتهم بأي شكل ممكن، وفي بعض الحكايات عنه كان يفضل العمل على العبادة،[4] لأن العمل يسمح بمساعدة الآخرين بينما العزلة عن الناس لا تعطي فرصة لهذه المساعدة، كان يقول: "ذهب السخاء والكرم والجود والمواساة، فمن لم يواس الناس بماله وطعامه وشرابه فليواسهم ببسط الوجه والخلق الحسن لا تكونون في كثرة أموالكم تتكبرون على فقرائكم ولا تميلون إلى ضعفائكم ولا تنبسطون الى مساكينكم".[5]

وقد وصل الأمر بالفقيه المعروف الأوزاعي إلى مدح ابراهيم ابن الأدهم وتفضيله على سواه من الزهاد لهذا السبب، فقد قال عنه: "إبراهيم بن أدهم أحب

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 8، ص. 10.
(2) سابق، ج. 7، ص. 368.
(3) سابق، ج. 8، ص. 27.
(4) يجب أن لا نتوقف كثيراً عند ملاحظتنا بعض التناقضات في الروايات التي تقال على زاهد أو آخر، فالروايات كلها قالها متأخرون عن هؤلاء الأشخاص وكانوا يصوغون تلك الروايات بهدف المبالغة أو بهدف رسم صورة عن الشخص يراها الراوي أكثر ملاءمة لم يراه هو ويفهمه عن الزهد الصوفي.
(5) أبو نعيم، سابق، ج، 7، ص، 368.

إلي لأن إبراهيم يخالط الناس وينبسط إليهم".[1] وكان يُنقل عنه اعتقاده بتفوق مساعدة الآخرين على الزهد نفسه، إذ يقول أحدهم: "ما فاق إبراهيم بن أدهم أصحابه بصوم ولا صلاة ولكن بالصدق والسخاء".[2] وفي السياق نفسه الذي يظهر أهمية العمل عند ابن الأدهم بالمقارنة مع العبادة كان يقول لهؤلاء الذين ينظرون ليلة القدر: "أقيموا ههنا وأجيدوا العمل ولكم بكل ليلة ليلة القدر".[3]

إن مفاهيم الزهد نفسها التي عرفت في زمانه كان ابن الأدهم يدعو لها مثل، قلة الطعام، والإكثار من الصوم والصلاة، والتوجه لله فقط، وعزلة الناس، والفقر وعدم الاهتمام بالملبس والسكن والمال، ولكن على الأغلب أن شهرة ابن الأدهم جاءت من كونه يمثل نموذجاً للزهاد الذين مارسوا هذه الشروط الزهدية والتعبدية دون ادعاءات ومبالغات عُرف بها الكثيرون منهم، فقد كان يعتقد أن الزهد والتجرد لله والعبادة والعزلة والخوف من الموت أمور لا تنفصل عن ممارسة الحياة نفسها ولكن بطريقة خاصة.

لو أضفنا إلى ذلك دعوته إلى الخوف من الله والتوكل عليه والخوف من الموت ومحبة الله، وإيثار الآخرين على النفس، لكان من الممكن أن نقول إن ابراهيم بن الأدهم كان مؤسساً للكثير من التطورات اللاحقة لخطاب الذات، والنقطة المهمة التي يجب ذكرها هنا هي أن هذا النوع من المتصوفة في هذه المرحلة لم يكن يعتقد بأهمية العلم، ولم يُعرف عنه الإطلاع والقراءة، وكان يقول: "ما يمنعني من طلب العلم أني لا أعلم ما فيه من الفضل".[4] لأن ما كان يهم ابن الأدهم مثل زهاد عصره هو السلوك وليس العلم، لذلك لا يعرف ابن الأدهم ولا كثيرين مثله ضرورة العلم، طالما أن التجربة السلوكية الزهدية والتعبدية قد تضمن الخلاص ورضا الله. وفي نص أكثر صراحة في تأكيد قيمة السلوك على العلم أن أبا يوسف نقل عن إبراهيم بن أدهم أنه كان "إذا سئل عن العلم جاء

(1) سابق، ج، 8، ص، 9.
(2) سابق، ج، 7، ص، 398.
(3) سابق، ج، 7، ص، 379.
(4) أبو نعيم، *حلية*، ج. 8، ص. 27.

بالأدب"،[1] فالسلوك بديل المعرفة، والسلوك الزهدي التعبدي تحديداً هو الذي يؤسس لعلاقة مع الله، يلخصها ابن الأدهم نفسه بقوله: "وعليك باللفظ الجميل من قلب ذليل لرب جليل، فكر في ذنبك وتب إلى ربك يثبت الورع في قلبك واحسم الطمع إلا من ربك"[2] التواضع الذي كان يقال عنه ذل، والأدب مع الله، والتفكير في الذنوب، والورع، وترك الدنيا (الطمع)، والتجرد إلى الله.

ستبقى التجربة والسلوك يحتلان الموقع الأكثر أهمية من العلم في حياة المتصوف حتى في المراحل التالية، فإذا كان ابن الأدهم يعلن عن عدم أخذه للعلم من الآخرين صراحة فإن الأجيال اللاحقة ستؤكد هذا الموقف. وإذا كان البعض قد اعترف بالعلم في القرن الثالث الهجري فإن هذا الاعتراف جاء مشروطاً بالعمل، بمعنى أن مصدر المعرفة بالنسبة للاحقين هو الله وليس البشر، وهذا لا يأتي إلا من خلال التجربة الصوفية وليس من العلم المكتسب من المعارف الإنسانية الأخرى. فالإنسان هو معلم نفسه، ومربي نفسه، وهذه التربية تحصل بالسلوك وليس بالقراءة أو بالإطلاع على أفكار أخرى. سيدافع لاحقاً عن أسبقية الفعل والعمل على المعرفة سري السقطي (ت. 253هـ/867م) لأن العمل هو الضامن الأكثر يقيناً للقرب من الله وتحقيق الخلاص بعد الموت. هذا الأمر سيدفع السقطي للاتفاق مع موقف الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243هـ/857 م) الذي كان يؤكد بدوره على تربية الذات ومحاسبتها.

ولكن السقطي بالمقابل لن يشارك الحارث في موقفه من الحديث النبوي كعلم يساعد السالك على الخلاص بعد الموت، بل سيتفق في هذه المسألة مع بشر الحافي (ت. 226هـ/840م) وسيشاركه شكوكه حول قيمة الحديث النبوي. لم يحصل الحديث النبوي عند هؤلاء الذين عاشوا في زمن جمع الحديث على أهمية كبيرة.[3]

---

(1) سابق، الصفحة نفسها.
(2) سابق، ص. 16.

(3) B. Reinert. Sarī al-Saḳaṭī. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.

ليس ابن الأدهم فقط بل المتصوفة بشكل عام متفقون على أن أهمية المعرفة تقتصر على توجيهنا للعمل الجيد حسب ما يراه المتصوف، بمعنى أنه إذا كانت المعرفة قد تحصل على بعض الأهمية من المتصوفة فهذا فقط إذا كانت تؤدي إلى مزيد من العمل، والعمل بالنسبة لهم ليس سوى الإمعان في تطهير الذات وتنقيتها من أية شوائب ممكنة.



الفصل الرابع

تنزيه الذات الإنسانية وإعدادها للقاء الله

عندما نأتي إلى المرحلة الثانية من مراحل التجربة الصوفية، مرحلة التنزيه الذاتي، يمكن لنا أن نلمس دخول فكرة المعرفة وأهميتها، ولكن المعرفة المقصودة هنا هي تلك التي تصدر عن ذات المجرب في تجربته مع الله، وليس من أي مصدر آخر. من الممكن في البدء أن نستشهد بقول أبي سليمان الداراني (ت. 215هـ/ 830م) الذي يعبر عن هذا الانتقال من مرحلة إلى ثانية، مع العلم أن هذه المرحلة الثانية أيضاً لم تأخذ معناها الكامل في زمن أبي سليمان، ولكن قوله يُعبّر عن الفوارق والاختلافات بين أبعاد التصوف ومراحله الزمنية، قال الداراني يتحدث عن نفسه: "كنت في العراق عابداً، وصرت في الشام عارفاً"،[1] هناك فرق بين أن تكون التجربة الصوفية تجربة عبادية أو تكون تجربة معرفية، ولكن التجربة المعرفية التي يقصدها أبو سليمان ليست تلك التي ستنضج لاحقاً، إنما اقتصر مفهوم المعرفة عنده على التأكيد على التوحيد الإلهي فقط، وعلى ضرورة أن يدرك الصوفي هذا التوحيد، فهو يقول بعد أن سُئل عن القصد من المعرفة: "ما حقيقة المعرفة؟ قال: ألا يكون المُراد في الدنيا والآخرة إلا واحداً"،[2] أي وحدة موضوع الإرادة وهي الله. ومع ذلك فإن الداراني قد عقد صلة مبكرة بين معرفة الله وبين التقدم السلوكي على طريق التصوف، وباصطلاحات أكثر تقنية التقدم في المنازل والدرجات نحو الله. ويجب التأكيد هنا بأن المعرفة عند الداراني هي نتيجة الطريق الأخلاقي والأعمال الصالحة، وليست تلك التي تحصل بالقراءة.[3]

مرحلة التنزيه الأخلاقي للذات تنتقل إلى استحضار جديد لله في التجربة

---

(1) أبو نعيم، *الحلية*، ج. 9، ص. 266.

(2) أبو البركات عبد الرحمن الجامي، *نفحات الأنس من حضرات القدس* (القاهرة: الأزهر الشريف، 1989) ص. 98.

(3) Knysh, ***Islamic Mysticism***, p. 37.

الصوفية، إلى محاولة جديدة للتغلب على الآخرية التي طالما اعتقد المتصوفة أنها السبب الرئيس في منع المجرب من الاقتراب الكافي من الله. مع هذه المرحلة بدأ الوعي بضرورة قهر هذه الآخرية الفاصلة بين الإنسان والله، والبحث عن الطرق الكفيلة بتحقيق كل ما من شأنه ردم الهوة الفاصلة بين الذاتين. وفي هذه المرحلة أيضاً يتم التأكيد بشكل شديد على وحدانية الله المرادفة لتنزيهه، فالله هنا ليس ذلك الذي ينظر إليه دينياً على أنه المستجيب لعباده واللطيف بهم والمراقب لشؤونهم والمانح لرضاه، ولكنه الكائن الذي يقع خارج أي توصيف محدد سوى التوصيفات التي يتجرأ أحدنا على قولها عنه أو التي نردد فيها ما ورد في القرآن، وماعدا ذلك فالله منزه بصورة لا تقبل المساومة، خارج التعينات مطلقاً، إنه آخر لا يخضع لأي تصنيف ثنائي أو غيره من المفاهيم.

أخذت محاولة استحضار الله في المرحلة الأخلاقية شكلاً مختلفاً لحد ما عن المرحلة الزهدية، إذ صار الصوفي يكثف جهده الروحي في بعض القيم الأخلاقية التي من شأنها أن تحقق له درجة عالية من النزاهة الذاتية، بمعنى أن استحضار الله هنا سيتم بناء على فكرة التنزيه الإلهي أو صفاته المنزهة التي لا يمكن الاقتراب منه ومنها إلا بمحاولتنا أن نتنزه مثله عن كل آخرية ممكنة وكل اختلاف داخل ذواتنا وخارجها لنصبح مهيئين لهذا التماثل ومستعدين لاستقبال الله داخلنا. كانت مرحلة الزهد تركز أكثر على النفس التي يتلاعب بها الجسد، بوصفه مصدر الرغبات المتعددة، وكان الزهاد يمارسون سلوكاً متعنتاً مع هذا الجسد من أجل قهر تلك الميول، بينما صار الجهد في المرحلة الأخلاقية يركز أكثر على الذات. لم تتخل المرحلة الأخلاقية عن الممارسات الزهدية،[1] لكن الاهتمامات الصوفية ستأخذ بعداً آخر. كانت المرحلة الزهدية تجعل بؤرة اهتمامها فكرة الذنب والتوبة والورع

---

(1) الرواية التي تروى عن رويم بن أحمد (ت. 303 هـ/ 915 م) وهو واحد من كبار المتصوفة في تلك المرحلة، أن العبادات المفرطة استمرت عند الكثيرين من المتصوفة ولم تتوقف بعد تجاوز مرحلة الزهد، يقول القشيري نقلاً عن رويم أنه كان يروي عن نفسه الرواية التالية: "اجتزت ببغداد وقت الهاجرة ببعض السكك وأنا عطشان، فاستقيت من دار، ففتحت صبية بابها ومعها كوز، فلما رأتني قالت: صوفي يشرب بالنهار، فما أفطرت بعد ذلك قط". القشيري، *الرسالة*، ص. 391.

والعزوف عن الدنيا والتوجه إلى الله. بينما لم تعد الذات في المرحلة الأخلاقية تبحث عن الاطمئنان الذي يحققه الله لها من خلال شعورها برضاه فقط، ولكن ستدخل الآن ممارسات جديدة يمكن القول فيها إنها تعطي السالك أو صاحب التجربة الصوفية فاعلية أكبر في العلاقة مع الله، وسينتقل السالك من وضعيته السلبية أو الانفعالية المترجمة بالتواضع والفقر إلى وضعية الفعل الذي من شأنه أن يتطور إلى درجات غير متوقعة.

لعل أهم المفاهيم الأخلاقية التي سترسم ملامح المرحلة الثانية هي الحب والإخلاص والاستقامة والصفاء والمحاسبة، وسيشكل الحب مصدراً للكثير من المفاهيم الأخرى المشتقة منه، مثل الإنس والعشق والميل والإرادة، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى تتمتع بأهمية كبيرة، مثل اليقظة والنية والصدق، وسنرى أن كل مفهوم أخلاقي من هذه المفاهيم يمكن له أن يكون موقفاً مركزياً من العالم. فمع هذه المفاهيم سيرتفع اليقين الإنساني وتتقدم التجربة الروحية أكثر، وترتقي الذات الإنسانية خطوة بالغة الأهمية للأمام. وستشهد هذه المرحلة انفجاراً مفاهيمياً، وولادة لعدد كبير من الممارسات الأخلاقية الأخرى التي من شأنها أن تعطي صاحب التجربة شعوراً بأن الله الذي يبحث عنه منذ زمن طويل صار من الممكن الاقتراب منه لدرجة كبيرة جداً. وستصبح فكرة القرب من الله وربما الاتصال به ممكنة، بعد ما كان الانفصال بين الزاهد والله هو المسيطر على التجربة الزهدية.

لم تكن المرحلة العبادية الزهدية خالية من الأخلاقيات ذات الطابع الديني، والتي فهمت على أنها جزء من العبادة وملحقاتها، لكن المرحلة الأخلاقية تختلف بطريقة تركيزها على مواقف أخلاقية لم يمنحها الدين مكانة مركزية في السلوك الإنساني، أو على الأقل لم يكن أياً منها يمثل موقفاً من العالم ومن الله، بالإضافة إلى أن المفاهيم الأخلاقية في المرحلة الثانية تحولت هي نفسها إلى تجربة، فلم تعد التجربة الصوفية تقوم على العزلة والصلاة والصوم والذكر والفقر فقط، بل صارت التجربة ذاتها مرادفة للحب أو للإخلاص أو للصفاء أو للاستقامة أو للحرية، وأحياناً مرادفة لبقية القيم الأخرى كاليقظة والمحاسبة، الأمر الذي جعل بعض

متصوفة الجيل الثاني ينتقدون الجيل الأول على الطريقة التي أضاعوا بها وقتهم وصرفوا اهتمامهم على التفكير في مالذي يؤكل ومالذي لا يؤكل، وكيف يجوع وكيف يُذل نفسه، في الوقت الذي كان عليهم أن يمارسوا تطهيراً لا يتوقف للذات.

سيختلف كل ذلك في التجربة الأخلاقية، مع تذكيرنا مرة أخرى إلى أن الملامح الزهدية لم تختف ولكنها أصبحت هي التابعة للتجربة الصوفية الجديدة التي تقوم على مفاهيم أخلاقية تساهم في ترقي الذات الإنسانية نحو الله، ويجب التنويه هنا أن الله صار يسمى أيضاً بالحق والحقيقة. ولعل أهم سمة للمرحلة الثانية هي أن المتصوف انتقل إلى حالة الندّية والمشاركة والفعل القصدي اتجاه الله، فالحب فاعلية تجعل الإنسان مبادراً في عواطفه وانفعالاته اتجاه محبوبه، والمتصوف لم يعد بحالة انتظار للرضا الإلهي، بل أصبح متوجهاً بفاعلية هادفة نحو موضوعه. العاشق والمخلص والمستقيم سيطالب الله أحياناً بمبادلته شعوره أو بالكشف عن وجهه، مع قناعة داخلية بأن هذا لن يحصل. إذ كان يتساءل المحبون كيف لإله يعرف عشاقه أن يحجب نفسه عنهم؟[1] كانت رابعة تسأل الله بأن يريها وجهه، وكان الله يرد عليها: "يارابعة أتريدين إحراق العالم مع أهله؟".[2] وهذا النمط من التجربة فتح الباب واسعاً لمطالبة بعض المتصوفة بأكثر مما كانت قضية الحب الأولى تقتضيه، إذ صار بعض المتصوفة يطالب بالاتصال بالله أو الاتحاد معه.

هذه المفاهيم الأخلاقية التي شدت اهتمام الصوفي كانت تهدف إلى مقاومة الاختلاف والآخرية بأسلوب جديد وذلك من خلال الترقي الذاتي وتحقيق درجة أعلى من التنزه الشخصي، هذا التنزه الذي كان يُفهم حسب هذه القيم على أنه يقصد تحويل الذات الإنسانية إلى ذات محضة تخلو من كل شيء إلا من الاستعداد لاستقبال الله.

---

(1) تنقل إحدى الروايات عن رابعة أنها سئلت، هي ترين الله؟ فقالت: لو لم أراه لما عبدته. وفي رواية ثانية، أنها كانت تبحث عن رؤية الله لأن هذه الرؤية هي المكافأة البديلة للجنة والنار، العطار، ***تذكرة الأولياء***، ص. 859.

(2) سابق، ص. 98.

سترتبط بعض المفاهيم الأخلاقية تلك بأشخاص محددين، فالحب الذي تحدثت عنه رابعة العدوية (ت. 185هـ/801 م) سيصبح المفهوم المركزي عند عدد كبير من متصوفة هذه المرحلة وسيشارك آخرون في التأكيد على أهمية القيم الأخلاقية بالإضافة للحب كمرتكزات للتجربة الصوفية.

لا يقتصر الحديث عن رابعة العدوية في أنها جعلت من الحب الإلهي مركز ممارستها الصوفية، بل إن أقوالها، جعلت من الحب نظرية لها شروط ومبادئ، فالحب ليس فقط أن تحب الآخر، وهو هنا الله، بل إن الحب الحقيقي يوجب إفراغ القلب بالكامل من كل شيء وملئه بالمحبوب فقط، لأن وجود أي شيء آخر في القلب سيعني أن حب الإنسان لله مازال ناقصاً. ونظرية إفراغ القلب، تعني بالأساس التخلص من كل أشكال المشاعر والعواطف التي تنتاب الكائن الإنساني إيجابية أو سلبية، من كره ورغبة وخوف وطمع وكذلك من حب وعطف وصحبة، فالحب الذي سيتجه إلى غير الله لن يكون ذلك الحب المطلوب، حتى لو كان موضوعه الإنسان أو حتى الأنبياء، وذلك من أجل الاحتفاظ بشعور واحد وعاطفة واحدة وموضوع واحد للحب هو الله فقط.

يتردد الباحثون في الجزم علمياً بأن الأقوال المنقولة عن رابعة قد قالتها رابعة فعلاً، وهذا أمر ينطبق على كل متصوفي المرحلة المبكرة التي نُقلت أقوالهم شفاهة فترة من الزمن ثم دونت لاحقاً على طريقة منهج العنعنة. إلا أنه من المؤكد من جهة أخرى أنه لا مصادر لدينا سوى تلك التي كتبت لاحقاً، الأمر الذي جعل هؤلاء الباحثين في الفكر الصوفي الإسلامي والذين يعلنون شكوكهم حول أقوال رابعة وغيرها، يأخذون بهذه الأقوال في أبحاثهم ويعتمدونها كمرجعية في الحديث عن الجيل المبكر.

في ضرورة تفريغ القلب من كل شعور حتى من أهم شعورين يسيطران على الإنسان وهما الحب والكراهية، يروى عن رابعة أنه "قيل لها: أتحبين الله؟ قالت نعم. قيل: أتبغضين الشيطان؟ قالت: لا، قيل: وكيف ذلك؟ قالت: لغلبة محبة الرحمن لا أتفرغ لعداوة الشيطان".[1] ويروى أنها رأت "الرسول عليه السلام في

(1) العطار، *تذكرة*، ص. 105.

المنام، وهو يسلم عليها ويقول: يا رابعة، أتحبينني؟ فقالت: يا رسول الله وهل ثمة من لا يحبك؟ ولكن حبي لله تعالى قد ملأ قلبي إلى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته".[1]

وفي تفريغ القلب من الخوف والطمع، نجد روايات كثيرة تأخذ شكل الحكايات الأسطورية عن رفضها حب الله من أجل الجنة أو بسبب خوفها من عذابه، وهو أمر لا نجد له مقابلاً في المرحلة الزهدية التي كان فيها الزهاد ترتعد مفاصلهم من فكرة الحساب والعقاب. كانت رابعة تسأل البعض: "فإذا لم يكن ثمة جنة ولا نار، أفلا تعبد الله تعالى؟ فسألوها: وأنت لماذا تعبدين الله؟ فأجابت: أعبده لذاته".[2]

وفي تفريغ القلب من وسائط الحب، والذهاب لحب الله مباشرة ، يروى أنها قامت بالحج في المرة الأولى مثل بقية المسلمين، ولكنها في المرة الثانية بدأت تشعر أن طلبها للكعبة لم يكن للكعبة ذاتها وإنما لله، الأمر الذي جعلها تتخلص من المفهوم الحسي للحج والكعبة، فيُنقل عنها أنها قالت: "لا أريد الكعبة، بل أريد رب الكعبة، أما الكعبة فماذا أفعل بها، ولم تشأ أن تنظر إليها".[3]

ولدى رابعة أقوال كثيرة في هذا السياق الذي يؤكد أن الحب الإلهي يجب أن يتوجه لله مباشرة وبتجرد تام عن كل شيء آخر وعاطفة أخرى، وهذه يوضح لنا أن الحب ينزه الله بالممارسة وبطريقة عملية وليس بالصياغة النظرية، فكلما تخلص المحب من حب الأشياء المحدودة والنسبية من بشر ومواد كلما تنزهت ذاته، وكلما ارتقى تنزيه النفس أكثر كلما صارت هذه النفس لائقة أكثر بالله الواحد

(1) سابق، ص. 858.

(2) سابق، ص. 860.

(3) يضيف عبد الرحمن بدوي قولاً آخر لرابعة ذكره ابن تيمية، إن الحريري قال: "قيل عن رابعة أنها حجّت فقالت: هذا (البيت الحرام) الصنم المعبود في الأرض، وإنه ماولجه الله ولا خلا منه"، وكان ابن تيمية يحاول تبرئة رابعة من هذا القول. ولكن في كل الحالات فإن هذه الرواية عن رابعة قد أثرت لاحقاً في الحلاج الذي كان يتساءل بدوره عن حقيقة الكعبة في شكلها الحسي. بدوي، ***رابعة العدوية***، سابق، ص. 39.

المنزه، هذا التنزيه لا يتحقق إلا بتجريد مشاعرنا نحوه بصورة تامة. كانت رابعة أحياناً تدعو الله: "إلهي، أغرقني في حبك حتى لا يشغلني شيء عنك".[1] وكانت تعتقد أن التجربة الروحية تعني "أن تصرف وجهك عن المخلوق لكي توجهه إلى الله الخالق وحده"،[2] والمخلوق بطبيعة الحال هو كل شيء آخر غير الله بما في ذلك الجنة والنار والأنبياء والبشر والشياطين والملائكة.

الحب كقيمة أخلاقية، وكتجربة سلوكية حافظت على عناصر الزهد، ومن اتخاذ بعض العبادات وخصوصاً الصلاة والصوم شكلاً من أشكال الممارسة اليومية، كما حافظت رابعة على فكرة التوجه لله مباشرة، في حبها وقصدها إليه وحده، وتأكيدها على إبعاد كل ما كان يسمى في التراث الصوفي الـ (سوى) والـ(غير) من الأشياء والبشر. لامكان عند رابعة في النفس إلا لكائن واحد هو الله، ولا عاطفة إلا له. وبطبيعة الحال فإن من يتجرد من كل شيء إلا من الموضوع الوحيد الذي يحبه، فإنه يرغب بالتأكيد أن يصبح هو وهذا الموضوع شيئاً واحداً. طبعاً لن تقول رابعة قولاً من هذا النوع، ولكن الأجيال اللاحقة ستصل إلى هذه النتيجة، إذا كان لا يوجد في النفس إلا شيء واحد، إذن مالذي يجعلني مختلفاً عن هذا الشيء؟ ومالذي يمنع المحبوب الذي ملأني كأنني إناء فارغ إلا منه أن يقول إنه أنا؟ هذا ما سيذهب إليه اللاحقون مثل البسطامي والحلاج. إن جعل بؤرة التجربة الصوفية هي وحدانية الله، يؤدي في الممارسة إلى إفراغ الذات من كل شي، وبالتحديد إفراغها من بشريتها وتهيئتها لمماثلة الألوهية، إذ يبدو هذا نتيجة منطقية مترتبة على التنزه الأخلاقي الذي يقصد كله الهدف نفسه، والحب هو واحد منها.

هذا التجرد الكامل للحب ارتبط رمزياً عند كتاب التصوف بالتحرر من العبودية الأرضية، إذ يحكى أن سيدها عندما سمعها في صلاتها تتمنى على الله التخلص من رقّها الذي يشغلها عن التفرغ لعبادته، أعتقها ومنحها حريتها.[3] ومن

(1) العطار، *تذكرة*، ص. 859.
(2) سابق، ص. 858.
(3) بدوي، سابق، ص. 97.

الواضح أن هذه القصة تشير بطريقة رمزية إلى ارتباط التحرر الاجتماعي بالتحرر النفسي. فهذا الرمز يوضح أن الحرية الاجتماعية تتزامن مع حب خالص لله، لأن حباً من هذا النوع هو حرية أيضاً من كل شيء آخر، من الطمع ومن الخوف ومن الكراهية، وهذا يتفق مع تعريفات الحرية التي جاءت لاحقاً على لسان متصوفة آخرين، فالحرية "في اصطلاح أهل الحقيقة، الخروج من رق الكائنات ومراداتها وقطع جميع العلائق..... وعلامة الحر سقوط التمييز عن قلبه بين أمور الدنيا والآخرة فلا يسترقه عاجل دنياه ولا آجل عقباه".[1]

كان إدخال الحب كقيمة مركزية من شأنها إنشاء علاقة جديدة بين الإنسان والله وكان ذلك نقطة تحول جذرية في التراث الصوفي الإسلامي، فقد غيرت هذه القيمة اتجاه التجربة الصوفية وفتحت الأفق للتفكير في الله على أساس احتمالات خصبة لا حصر لها. الحب الذي نُسب إلى رابعة، جاء محملاً بالممكنات، فهو كتجربة صوفية يعترف بالتغاير بين الله والإنسان، بين العاشق والمحبوب، ولكنه في الوقت نفسه يحمل احتمالاً آخر يشد المحبين إلى بعضهما ويغريهما بالاتصال، وهذا ما سيجعل الجيل الذي جاء بعد رابعة يتساءل، لماذا لا يكون الحب طريقاً للمكاشفة الكاملة بين الله والإنسان، ولماذا لا يصبح الله كموضوع للحب متحداً معي، أو لماذا لا يستطيع الحب أن يوحّد ذاتي البشرية بالله، بشكل ما؟ فالحب بطبيعته يتصاعد دائماً باتجاه الاتصال بالمحبوب واللقاء به. يُنقل عن السري السقطي (ت. 251 هـ/865م) أنه قال: "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا".[2]

كل التطورات اللاحقة في التجربة الصوفية، من "شطحات" أبي يزيد البسطامي في معراجه إلى السماء، إلى عبارة الحلاج "أنا الحق"، إلى مقولتي "الفناء والبقاء"، لا يمكن فهمها دون الانعطاف الذي أحدثته رابعة في التجربة الصوفية

(1) أحمد ضياء الدين الكمشخانلي، *جامع أصول الأولياء* (القاهرة: 1910) ص. 522، عن بدوي، ***شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية*** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962) ط. 2، ص ص. 21-22.

(2) أبو نعيم، *حلية الأولياء*، ج. 2، ص. 29.

والذي نقل هذه التجربة من مستوى الزهد إلى مستوى اللقاء الذاتي مع الله. من المرجح أن رابعة نفسها وجيلها ما كان يمكن لهم أن يتخيلوا أن حب الله يمكن أن يفتح كل هذه الاحتمالات، ولكن الأجيال اللاحقة ستلاحظ أن مركزية الحب يمكن أن تؤدي إلى ما هو أكثر من حب طرفين أو ذاتين متغايرتين، بل إن الحب يستطيع أن يقدم لنا أشكال علاقات أخرى مع الله.

في واقع الأمر، الحب هو واحد من المشاعر التي لا تخلو من توترات حادة، واحدة من هذه التوترات هي موقف المحب من المحبوب، هل يمكن للمحب أن يحب دون مقابل؟ وهل يمكن له أن يتابع عاطفته دون أن يكترث بما يشعر به الطرف الثاني؟ إن أحد وجوه الحب الكبرى هي أنه يمثل تلك العاطفة التي تتعالى على كل شيء يفعله المحبوب وتتسامح معه، لأن الحب في أحد جوانبه لا يكون حباً إلا إذا كان المحبوب مقبولاً بكليته وبذاته كما هو، كما أن الحب الذي يملأ القلب بالكامل لا يجب أن يبحث عن مقابل مهما بلغت درجة المعاناة التي يحملها المحب، لأن أي حب يبحث عن مكافأة لحبه، يفقد في الحال قيمته كعاطفة مجردة عن الأغراض، حتى لو كان هذا المقابل هو حب، فالحب في درجاته العليا لا يأبه إذا كان المحبوب يبادله هذا الحب أم لا، خصوصاً مع الله، الذي سعت رابعة إلى أن تقوم بتجربة الحب هذه بوصفها تجربة نموذجية، الحب عاطفة وحيدة لا تنافسها عاطفة أخرى، وعاطفة مباشرة لا تتم عبر رموز ووسائط، وعاطفة كلية ومجردة لا تبحث عن مقابل لهذا الحب. كانت رابعة غير مطمئنة إلى أن أفعالها قد تلقى قبولاً من الله ولكن مع ذلك فهي راضية وهي لن تغادر باب الله حتى لو طردها منه.[1]

لكن من مفارقات الحب أنه لا يستطيع أن يقتصر على عاطفة من طرف واحد إلى آخر، ولا يستطيع أن يتابع تقديم خساراته وتنازلاته دون الوصول إلى اليقين الذي يبحث عنه في الآخر الذي يحبه، المحب يريد أن يكون الحب شعوراً متبادلاً

---

(1) عبد الوهاب الشعراني، *الطبقات الكبرى* أو لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ج. 1، ص. 98، القاهرة، عن تور أندريه، *التصوف الإسلامي*، ص. 240

بين طرفين، يريد المحب حب الطرف الثاني كي يتأكد أن حبه حقيقي وأن المحب استطاع استحضار حب المحبوب بقدرة حبه له، فحب الطرف الثاني للأول برهان على أن حب الأول الذي ملأ الروح كان كونياً إلى درجة لا يمكن إنكارها. بل الأهم هو التصاعد المتعادل في الشعور بالحب، بمعنى أن ازدياد درجة حب طرف لآخر من شأنها أن تؤدي إلى ازدياد حب الطرف الآخر للأول، زيادة العاطفة تقتضي أيضاً العدالة في تساوي المشاعر، يقول الديلمي: "ومنها أنها (المحبة) بينك وبين ربك، فإذا أردت أن تعرف قدر محبة الله لك فانظر كم قدر محبتك لله – تعالى – فإن محبته لك بقدر محبتك له"، وينقل تأكيداً لهذا القول عن ابن عباس أنه كان يقول: "إن الرحم تقطع، وإن النعم تكفر، ولم تر مثل تقارب القلوب"، ووفقاً للديلمي نفسه: "إن من فضائل الحب أن لا تصل إلى محبة الله لك إلا بها، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران: 31)".[1]

اصطبغ حب رابعة لله بالشكوى إليه من عدم يقينها أنه يحبها، ومن حب دون تبادل لا تعرف فيه رابعة إلا تقديم المزيد من التنازلات والخسارات، فكان لابد من إعلان رغبتها في مشاهدته، كانت تصعد إلى السطح لتناجي الله الليل كله كحبيب.[2] وفي مناسبات أخرى كانت تطالب الله بأن يريها وجهه، فمشاهدة وجه الله هي الرد الذي كانت تتمناه، رغم تأكيدها على استمرار حبها له دون شروط. وقد وصل الحال برابعة إلى حد التهديد أن الله لو أحرقها بناره ستصرخ نائحة "ربي! يا من أحبه كل هذا الحب! أهكذا تعامل من يحبونك؟".[3]

الحب واحد من القيم الكثيرة التي كانت تتكرر في التراث، وكان غالباً ما يستخدم بمفردات متعددة مترادفة لحد كبير، "المحبة" أو "الود" و"الشوق"، رغم الفروق اللغوية بين هذه المفردات، ولكن الإسلام كدين لم يجعل من هذه القيمة

(1) أبو الحسن علي بن محمد الديلمي، *عطف الألف المألوف على اللام المعطوف*، ت. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي & جوزف نورمنت بل (القاهرة & بيروت: دار الكتاب المصري & دار الكتاب اللبناني، د. ت) ص ص. 25-26.

(2) بدوي، *تاريخ*، ص ص. 22-23.

(3) بدوي، *رابعة*، ص. 175.

موقفاً مركزياً من العالم، رابعة العدوية فعلت ذلك، وهي بتشديدها على قيمة الحب كدرب وحيد نحو الله تكون قد تجاوزت كل الأديان. لقد رأينا أن نظرية إفراغ القلب من كل شيء من أجل أن يحل الله وحده فيه، اقتضت التعالي فوق الشعور بالكراهية للشيطان، والشعور بالحب للأنبياء، واقتضت فكرة الحب كذلك رفض الثواب والعقاب المتمثلين بالجنة والنار. كل هذه النقاط تختلف عن التراث الديني الكتابي كله، بالإضافة إلى رفض رابعة لكل الوسائط التي ترغم المحب أن يمر بها، أو التي تقف بين الإنسان والله، الأمر الذي من شأنه أن يضع كل ممارسة دينية تقوم على استخدام وسائط للوصول لله غير مقبولة عندها، لا الحج ولا الأيقونات ولا رجال الدين ولا دور العبادة مسموح لهم أن يأخذوا دور الله أو يرمزوا له أو ينوبوا منابه، فهذه جميعها وسائط ورموز قد تنفع العُبّاد من العامة ولكن في حقيقة الأمر أن هذه الوسائط تستبدل خفية الحب المباشر لله بحبها هي كوسائط، وهذا يناقض تجربة رابعة التي تبحث عن الله بحثاً مباشراً دون هذه الأشياء الوسيطة ودون مشاعر مختلطة أخرى، ودون اكتراث بإقناع الآخرين أن الله ملأ قلبها، فهي طالما تملك هذا الشعور لا تأبه لشيء آخر.

تجربة الحب عند رابعة تجربة من طرف واحد، لم يثبت لها أن الله يبادلها الحب نفسه، فبقيت تمارس سلوكاً خاصاً من الحب في مواجهة اللايقين، كان همها أن تفرغ ذاتها من كل شيء من أجل استحضار الآخر الذي يضم كل آخر، كانت تتجه نحو الغير، ولا تمارس تفكيراً نظرياً يحقق لها يقيناً ذاتياً منفرداً. كانت تريد هذا اليقين عياناً، شعوراً محققاً، كانت تريد رؤية الله، وكانت تريد مصادقته على هذا البذل الشاق الذي يرهقها، وهذا ما يمثل الخسارة الكبرى التي تقدمها كل يوم في تجربتها، وهي لم ينقل عنها أنها وصلت إلى اليقين بذلك.

تبادل المحبة بين طرفين تعني استحضار أحدهما للآخر في ذاته، وتعني الانتقال من عزلة أحدهما إلى الاتجاه نحو آخر، نحو الغير، وكان الله هو الآخر مطلقاً.

ما حققه الحب في المرحلة المبكرة وحققته القيم الأخلاقية الكبرى الأخرى،

هو أن الذهاب للآخر (الله) يعني أن تجعل نفسك بريئة من كل شيء سواه، أن تجعلها مهيأة لاستقبال هذا الآخر الكلي الذي لا نعرف عنه سوى أنه آخر مطلق تتركز فيه كل آخرية ممكنة. ولم يتردد أصحاب هذه التجربة الأخلاقية في متابعة توجههم للغير رغم عدم حصولهم على اليقين المطلوب، بل إن مواظبتهم على متابعة التجربة جعل التجربة تنضج وتقترح مفاهيم جديدة تساعدها على تحقيق اليقين أكثر.

الإخلاص هو قيمة أخلاقية أخرى يشارك الحب الشاغل نفسه ويسعى لتحقيق ما يريد الحب تحقيقه كذلك. مفهوم الإخلاص يعني في اللغة العربية التوحد في الشعور، التطهر من كل شيء سوى شيء واحد، جعل الهم والمقصد شيئاً واحداً، إن أي اختلاط يحصل في مشاعر الشخص يضر بالإخلاص، فالإخلاص ترتقي مرتبته كلما انحصر في موضوع واحد. الإخلاص يعني ممارسة شعورية خالصة، محضة، بريئة، لا تعدد فيها. لقد ذكرها القرآن بهذا المعنى عن هؤلاء الذين أخلصوا دينهم لله (4: 14). وربما يفسر ذلك تسمية السورة التي تتحدث فقط عن وحدانية الله بسورة الإخلاص: "قل هو الله أحد....".

الإخلاص هو المرادف اللغوي للتوحيد، والمضاد اللغوي للتعدد الذي يعنيه الشرك، ولكن في الشأن الصوفي فإن هذا التضاد بين الإخلاص والشرك هو شيء داخلي، شعور وممارسة فردية ذاتية، فالإخلاص بوصفه توحيداً وتنزيهاً للذات من اختلاطات شعورية أو ذهنية، يصبح أمراً لابد منه لمفاهيم صوفية أخرى مثل التقوى، فإذا كانت التقوى تعني الخوف من الله، واتقاء لغضبه وعقابه، فإن الإخلاص لله واليقظة في هذا الإخلاص يصبح الشعور الضروري لتحقيق التقوى. وفي كثير من المناسبات تأتي كلمة تقوى مرادفة دينياً لكلمة إخلاص.(1)

"الإخلاص تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين"، و"الإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه"، وهو أيضاً: "نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق" وهو "استواء

(1) William C. Chittick, ***In Search of the Lost Heart***. Ed. M. Rustom, A. Khalil, K. Murata (Albany: State University of New York Press, 2012) pp. 12-13.

أعمال الإنسان في الظاهر والباطن"، و"أن لا تُشهد على عملك غير الله". وأهمية الإخلاص في أنه يتجاوز ذاته، ذلك أن الإخلاص الحقيقي هو أن لا يلاحظ الشخص إخلاصه، أي أن يتخلص المخلص من الشعور بالإخلاص، ليصبح هذا الإخلاص إفراغاً تاماً للإنسان من أي شعور آخر حتى شعور الإخلاص ذاته، فالذات المحضة هي تلك التي تتخلص حتى من المشاعر التي تدربت عليها للوصول لهذه النزاهة التامة، الإخلاص بهذا المعنى هو التنزيه الذاتي الذي يسعى إليه المتصوف في تجربته الأخلاقية، "فإذا أراد الله تعالى أن يخلص إخلاصه سقط عن إخلاصه رؤيته لإخلاصه، فيكون مُخلَصاً لا مُخلِصاً".[1]

الاستقامة كمفهوم أخلاقي آخر، حسب التعريفات الصوفية تحكم كل سلوك الصوفي من بداياته حتى نهاياته، من المقام الأول وحتى وصوله للمعرفة، فبدون الاستقامة في كل خطوة تحتاجها التجربة لا يمكن الانتقال للخطوة التالية، فهي بهذا المعنى "درجة بها كمال الأمور وتمامها". والاستقامة تأتي أيضاً كنقيض لغوي للشرك، حسب ما نقل عن أبي بكر الصديق، الأمر الذي يجعل الاستقامة توحيداً. إن قول أبي بكر "ثم استقاموا"...... محمول على مراعاة الأصول في التوحيد". الاستقامة عند ابن عطاء هي "انفراد القلب بالله". وهي من أشكال السلوك الصعبة لأنها تعني "الخروج عن المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات، والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق".[2]

أما الصفاء فهو "انقطاع القلب عن الأغيار" وهو أيضاً "خلو اليد من الدنيا الغادرة"، ومرة أخرى نحن أمام سلوك يؤدي إلى التنزه الذاتي. وكان المتصوفة يعتقدون أن هذا التنزه لا يحصل إلا بإفراغ القلب من كل شيء ونسيان كل شأن دنيوي، ذلك أن الأغيار الدنيوية تمثل حالة كدر داخل النفس ولا يقصد الصوفية بالكدر إلا هذا التعدد بالاهتمامات والانفعالات (الأغيار والدنيا)، بوصفها أشياء دخيلة على الشعور المركزي الوحيد. ويعترف بعض شيوخ الصوفية أن الصفاء ليس من صفات البشر الطبيعية، لأن الإنسان مطبوع على التعدد الرغبوي والانفعالي،

(1) القشيري، *الرسالة*، ص ص. 208-209.
(2) سابق، ص. 206.

لذلك يحتاج الصفاء إلى مجاهدة من نوع خاص، وهذه المجاهدة إذا وصلت لهدفها فإنها تؤدي إلى زوال شروط بشرية الإنسان وتحويله إلى كائن أعلى، وبطبيعة الحال فإن المضمون غير المعلن لهذا السلوك هو الاستعداد لله، وهذا لا يحصل إلا بالتخلص من كل شرط يهدد الوجود البشري بالوضاعة والسقوط.

إن سلوكا من هذا النوع يقصد بصورة حصرية ارتقاء الإنسان نحو شبيهه أو جعل الذات المحضة ذاته، فالنزاهة الإنسانية التي استطاعت التخلص من النقص ومن جاذبية العالم الأرضي صارت طبيعتها مماثلة لطبيعة الله، وهذه النتيجة قد أجمع عليها المتصوفة حسب البعض، "وكل مشايخ الطريقة –رحمهم الله– مجمعون على أنه حين يتخلص العبد من قيد المقامات، ويخلو من كدر الأحوال، وينفصل عن جميع الأوصاف، أي لا يتقيد بصفة من صفاته الحميدة، ولا يراها ويعجب بها، يغيب حاله عن إدراك العقول، وتنزه وقته عن تصرف الظنون، فلا يكون لحضوره ذهاب، ولا لوجوده أسباب.... وحين يصل إلى هذه الدرجة يصير فانياً في الدنيا والعقبى، وربانياً في جوشن الإنسانية".[1]

الصفاء إذن شأنه شأن الإخلاص والحب، هو الممارسة التي تفرغ الذات من كل شيء ولا تبقي سوى على الواحد، المنزه، وتجعل السالكين يفنون عن بشريتهم ويصيروا أرباباً على الإنسانية. عندها يصير الصافي هو الذي لا ينطق إلا عن الحقائق، حسب ذي النون المصري، كما يصير اسمه مشتركاً بينه وبين الله، فالصفاء صفة لله لأنها مرادفة للتنزيه، وهي كذلك صفة للإنسان إذا استطاع تصفية نفسه كما يجب، حسب الجنيد، "أي أن حقيقة التصوف تقتضي فناء صفة العبد، وفناء صفة العبد يكون ببقاء صفة الحق، وهذا نعت الحق".[2]

وفي حقيقة الأمر فإن المصطلحات الأخلاقية الخاصة بالنزاهة الإنسانية لا تتوقف عند هذا العدد الذي يؤكد على تركيز التجربة الصوفية على فكرة الذات

---

(1) سابق، ص. 209.

(2) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، *كشف المحجوب*، 2 ج، ت. إسعاد عبد الهادي قنديل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007) ج. 1، ص ص. 228-32.

المحضة، التي يتم صناعتها بالجهد الإيجابي نحو الله، فهناك الكثير من هذه المفاهيم التي تتكرر والتي تشرح بأشكال مختلفة فكرة تنمية الذات نحو التنزيه، مفاهيم مثل، التجرد والتخلي والعدم أو المعدوم والحرية والمحو والتقوى واليقين والإرادة والتوحيد والصدق....، كلها تهدف بأشكال متعددة إلى المقصد ذاته.

مع إضافة قيم أخلاقية أو سلوكية أخرى مثل اليقظة تجاه الله ومساءلة الشخص لنفسه والمجاهدة والصمت والرجاء والحزن والتواضع والقناعة والشكر والصبر والإرادة والحياء والجود والسخاء والأدب والصحبة والمعرفة والشوق...نجد أن هذه القيم تعيد إنشاء علاقة التجربة الصوفية مع الله، علاقة الذات الإنسانية بآخرها الممثل بالله، فالقرب من الله الذي كان يردده بعض الأوائل لا يقصد أبداً القرب الذي صار يناقش في القرن الثالث الهجري. إذ لا نجد شيئاً يشير في التجربة العبادية والزهدية المبكرة إلى قرب الإلهي من الإنساني بالمعنى الوجودي، لا نجد عند أسماء كبيرة مثل أويس القرني والحسن البصري وفرقد السبخي ومالك بن دينار والفضيل بن عياض وعبد الواحد بن زيد ومحمد بن واسع وإبراهيم بن الأدهم، أن القرب المقصود سوى أنه قرب ديني، يعني قبول الله لأعمالنا وجهدنا في أدائنا الطاعات في حدها الأبعد من المطلوب. فهذا الجيل سيطرت عليه كما ذكرنا مفاهيم التوبة والشعور بالذنب والورع والخوف من الله والموت، الأمر الذي يكشف لنا عن المسافة المفترضة بين الزاهد وبين الله. المسافة التي نتكلم عنها ليست مسافة مكانية تحديداً، إنها مسافة روحية و نظرية.

وقد حاول الكتاب الصوفيون اللاحقون تأكيد هذا الفارق بين الزهد والحب في التجربة الصوفية من خلال رواية بعض الحكايات الرمزية، التي أرادوا منها القول إن الحب يتفوق على الزهد في العلاقة مع الله. فعندما ذهب ابراهيم بن الأدهم، وكان معاصراً لرابعة العدوية، إلى الحج لم يجد الكعبة وعندما سأل الناس: أين الكعبة، قالوا له، إن الكعبة ذهبت لاستقبال رابعة العدوية.[1] الحكاية الرمزية تضمر هنا تفوق المحبين على الزهاد، وأكثر من ذلك يتضح التقدم

(1) بدوي، *شهيدة العشق*، ص. 41.

الوجداني الذي تحققه القيم في العلاقة مع الله على الزهد.

بعد رابعة بدأ المتصوفة الحديث عن المقامات والأحوال، وهذه المقامات هي في معظمها قيم أخلاقية، تبدأ من المقامات الأدنى وترتقي نحو الأعلى في سلم قيمي يزداد ممارسها نزاهة ويزداد استحضاراً للحقيقة القصوى التي هي الله. كما ذكرنا فإن البعض يعتقد أن المرحلة الزهدية المبكرة لا تنتمي إلى التصوف بالمعنى المعروف عن التصوف، وأن التصوف في استخدامه الفني لهذا العنوان وفي نحت مفاهيمه ومصطلحاته بدأ في القرن الثالث الهجري، مما يستبعد الأجيال الأولى من الزهاد. لكن في المقابل فإن معظم الدراسات الحديثة تعتقد عكس ذلك بأن المرحلة الزهدية تنتمي للتصوف، وكانت هذه الدراسات تتابع كتّاب التراث الصوفيين الذين يعترفون بهذا الجيل الأول وبأنه يشكل الطبقات الأولى من طبقات الصوفية.

4-1 المعرفة بوصفها شعوراً بالذات المحضة

هذه اللحظة التي تقترب فيها النزاهة الإنسانية من الوحدانية الإلهية يجب أن تكشف عن قيمة جديدة يستحق فيها المجرب أن يتماثل مع الله، إنها لحظة الشعور بالله أو الشعور بامتلائه بالله. تصفية الذات وتنقيتها وتحويلها إلى ذات محضة يعني ولادة شعور جديد لا يشبه الحالات السابقة. لابد من تسميات أخرى تجعل المجرب مدركاً لهذا الحدث العظيم، حدث التقاء النزاهتين الإنسانية والإلهية، هذا اللقاء الذي يأتي في ذروة الترقي الروحي والذي يحتل موقع العتبة الأخيرة في سلم الأحوال هو المعرفة. أهمية المعرفة هي أنها صارت حالاً أخيراً نتج بالضرورة عن المقامات والأحوال الكثيرة التي تدرج فيها المجرب بهدف الحصول على الذات المحضة، فهي الحال الذي يشعر فيه المجرب أن الله صار موضوعاً شعورياً، يمكن وصفه بأنه شعور بالوحدانية وبالنزاهة وبالتالي بالله ذاته. المعرفة إذن هي ذلك الشعور الغريب الذي يجد فيه المجرب ذاته على قرب شديد من ذات الله، ولحظة وجدانية لطالما كرر المتصوفة صعوبة التعبير عنها، فهي تتجاوز إجراءات المقامات وتتجاوز القيم الأخلاقية الكبرى، وترتقي بالذات الإنسانية نحو محطة يصعب التعبير عنها.

المعرفة هي حال وجدانية استثنائية، وهي بمعنى ما معرفة بوجهين، وجه إنساني مكتسب ووجه إلهي إلهامي. ولكن اكتسابها لا يحصل بسبب الإطلاع والقراءة والدرس، ولكن بسبب الجهد الأخلاقي الصعب الذي انقضى وقت طويل على المجرب وهو يمارسه. والأحوال العليا التي يتحدث عنها المتصوفة مثل الأنس والقرب واليقين.... تصبح وكأنها مترادفات لشيء واحد هو الاقتراب الشديد من الله، والتغلب إلى حد بعيد وليس مطلقاً على الاختلاف بين البشرية والألوهية. سيأتي متصوفة لاحقون ليمنحوا هذه المعرفة تسميات أخرى مرادفة لفكرة الشعور بالاتصال بالله والقرب منه، مثل الكشف والذوق.

في اللحظة التي يشعر فيها الصوفي بأنه تمكن من التنزه الذاتي يدخل بواحدة من أحرج مراحله، وهو إحراج يتمثل في الأسئلة التي تقول: هل يمكن فعلاً أن نحصل على الذات المحضة ونماثل الله؟ هل يمكن فعلاً أن يتماثل المختلفان في التنزيه؟ كيف يمكن الوصول إلى الله؟ ما هو شكل اللقاء بين الاثنين؟ هل هو مجرد اتصال، أم اتحاد أم مشاهدة أم تبادل صفات أم اكتساب صفات؟ وإذا كان اتصالاً فكيف يكون هذا الاتصال؟ وإذا كان اتحاداً كيف يكون هذا الاتحاد؟ وإذا كان مشاهدة كيف تكون هذه المشاهدة؟ والسؤال الأخطر من كل ذلك، هو أنه إذا كان هذا الاقتراب الوجودي من الله قد بلغ هذا الحد الذي يهدد الاختلاف والآخرية بالزوال، كيف يمكن الشعور بذلك؟ وكيف يمكن تحويل هذا الشعور إلى قول؟ كيف يمكن للتناهي الإنساني أن يصير لامتناهياً؟ هذه هي لحظة المعرفة أو الكشف، تلك اللحظة التي امتلأ بها صاحب التجربة الوجدانية بشعور يصفه بأنه لا يشبه أي شعور آخر، وهو بكلمات أكثر واقعية شعور يتعالى على التجربة البشرية المشروطة ويمثل الطموح الإنساني الأقصى. لذلك لجأ الكثير من المتصوفة إلى جعل المعرفة هذه سر لا يمكن البوح به، وفي الحقيقة إنه شيء لا يقال، إما لأنه شعور يتجاوز حدود القول، أو لأنه شعور بالفراغ ليس فيه مدلولاً تكشف عنه الدوال أو الكلمات.

اللحظة المعرفية، هي لحظة الحقيقة في الخطاب الصوفي، ولحظة الاختبار

الأشد وطأة لهذه التجربة، وهي الامتحان القلق لهذه الإجابة الخاصة عن السؤال الإسلامي الوجودي. كيف ألتقي بالله وكيف أشعر بهذا اللقاء؟ كيف أجعل العلاقة بين ذاتي الإنسانية والذات الإلهية منطقة محايثة شاملة؟ كيف ألغي الاختلاف وكيف أضع حداً لكل آخرية من أي نوع كانت؟ كيف يمكن القضاء على الانفصال الذي يعانيه الإنسان؟ إنه اللقاء الذي يبحث عنه الإنسان منذ زمن طويل، وهو اللقاء الذي مارس كل ما بوسعه لأن يحققه.

إن إعدام الحلاج يحمل من الرمزية أكثر بكثير من النظريات الشارحة لموته، تلك النظريات التي تذهب إلى التفسير السياسي أو إلى تكفير الفقهاء له، أو إلى حنق المحافظين عليه...، موت الحلاج هو مصير تلك المغامرة التي أرادت وضع حد للاختلاف بين الذات الإلهية والذات الإنسانية والتي كان الحلاج نفسه يعترف بهذا الاختلاف، هذه المغامرة إنسانية إلى أقصى حد، فهي تحمل في طياتها كل مخاوف وطموحات وآمال وآلام الإنسان في اشتراطاته وتناهيه، وفي وعيه بهذا التناهي. اندفع الحلاج وقبله البسطامي لقول ما لم يستطيعوا تحقيقه والذي يعرفون بوعي تام استحالة تحقيقه، ولكنهم كانوا يأملونه، كان قولهم متعجلاً قياساً إلى متطلبات التجربة المستحيلة، يعترف الحلاج بهذه العجلة حينما يسأله أحدهم: "أيها الشيخ، هل أُتحفت. قال: بلى. أُتحفت بالكشف واليقين، وأنا مما أتحفت به خجل غير أني تعجلت الفرح".[1]

ويعكس هذا التسرع التوق الذي يشعر به هؤلاء من جراء البحث والتجربة والسعي نحو لحظة لقاء الله التي لا يملكون يقيناً نهائياً في الوصول إليها، وكثيراً ما نجد الحلاج يطلب الإغاثة والمسارعة إلى مساعدته في الوصول إلى الله. يقول: "يا أهل الإسلام أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه".[2] أقوالهم ليست تعبيراً عن تحقيقهم للاتحاد

(1) *كتاب أخبار الحلاج*، نشر وتصحيح وحواشي، ل. ماسينيون و ب. كراوس (كولونيا: دار الجمل، 1999) ص. 46.

(2) سابق، ص. 57.

بالله، على العكس إنها تعبير عن الطموح الذي يتعثر في كل لحظة، عن اللهفة المحبَطة دائماً، عن الصرخة التي تريد ملء الكون بأن هذا ما أريده كإنسان، أريد أن أكون منزهاً مطلقاً، أريد التخلص من تناهيّ الإنساني، فأنا الكائن الوحيد المتناهي والذي يعي تناهيه، وهذا الوعي مؤلم ولا يُحتمل. ليس هناك من خيارات كثيرة، إما الانغماس في الحياة اليومية ونسيان تلك الحقيقة أو العمل للوصول إليها، وهذا العمل يعني بأن السعي لتلك الحقيقة يضع الإنسان في منتصف الطريق، فلا يستطيع المتابعة ولا يستطيع التراجع، كما قال الحلاج. لذلك لجأ حتى أقرب المخلصين للحلاج إلى انتقاده بخجل بأن ما حصل له كان بسبب إفشائه للسر، هذا السر الذي يجب أن لا يقال.

2-4 المعرفة ومغامرة اللقاء مع الآخر بذاته

يمكن القول إن الترقي[1] المتجه نحو الحقيقة الإلهية الذي تحدثنا عنه في المرحلتين الزهدية والأخلاقية تم التعبير عنه في تراث خطاب الذات بمصطلحات ومفاهيم تفصيلية أكثر، وقد كانت مفاهيم المقامات والأحوال هي الأكثر تعبيراً عن هذا الترقي.

إن ما يميز مرحلة التنزيه الذاتي عن الزهد ليس فقط في منح الممارسات المبكرة الزهدية تسميات فنية ونظرية، ولكن في ابتكار ما يسمى الأحوال التي تقف كسلسلة موازية للمقامات. فالمقارنة البسيطة بين المرحلتين الزهدية والأخلاقية تكشف لنا بصورة واضحة أن الأحوال هي من إضافة وابتكار المرحلة الأخلاقية وما بعدها، وهي نوع من الشعور الأخلاقي النزيه الذي نتحدث عنه، بالإضافة إلى كونها تضم ذروة تلك الأحوال وهي المعرفة التي سنأتي على ذكرها.

كلمة مقام تبدو كلمة دقيقة في التعبير عن القصد الصوفي، فالمقام هو

---

(1) كلمة "الترقي" للدلالة على التقدم الروحي للمريد أو السالك، استخدمها ابن خلدون في المقدمة عند حديثه عن التصوف، راجع، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، ت. علي عبدالواحد وافي، 3 ج. (القاهرة: دار نهضة مصر، 2014) ج. 3، ط. 7، ص ص. 989-1002.

الوضعية التي يقيم فيها الصوفي فترة من الزمن غير محددة إلا بتحقيق الغاية منها، بهدف تدريب ذاته على تحقيق شروط هذا المقام، ثم ينتقل إلى المقام التالي في رحلته نحو الحقيقة. المقام أشبه بالمنزل أو المحطة التي يتوقف فيها المتجه في دربه نحو الله. أسماها الأنصاري الهروي بالمنازل. مرحلة المقام أو الإقامة تحتاج إلى مدة من الزمن كي يستوعب السالك كل متطلبات المقام، لأن المقام بطبيعته مجاهدة ومعاناة، والسالك لا يستطيع الانتقال إلى مقام آخر قبل استيعاب ما قبله، فشرط المقام "أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لاورع له لا يصح له الزهد".[1] وعند الانتقال نحو المقام التالي في عملية تقدمه الروحي لا يهجر الصوفي المقام السابق بل ينقله معه لأنه بدون المقام السابق لا يمكن تحقيق شروط المقام اللاحق.

الأحوال هي سلسلة موازية للمقامات وهي منح إلهية يحصل عليها ذلك المتنقل من مقام إلى آخر، وهي منح إلهية، وعطاءات شعورية يبثها الله في قلب هذا المتجه إليه. يقول القشيري: "الحال عند القوم معنى يرد على القلب، من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب أو حزن، أو بسط أو قبض،... فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود".[2] الحال ليس حال سلبية أو انفعالية خالصة، على العكس من ذلك، يحصل السالك على الحال نتيجة الجهد الكبير الذي بذله في المقامات. فإذا كانت المقامات هي سلسلة من الجهود الأخلاقية والشعورية الفائقة فإن الأحوال هي السلسلة الروحية المعادلة والموازية التي يحصل عليها السالك فجأة وبإلماعات مدهشة داخل ذاته نتيجة الجهد الذي بذله في التصعيد المقامي الأول.

يصف ابن خلدون هذا التلازم بين المقامات والأحوال بقوله: "وبعضها

---

(1) عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، ت. معروف زريق & علي عبد الحميد بلطه جي (بيروت: دار الجيل، 1990) ط. 2، ص. 56.
(2) القشيري، *الرسالة*، ص. 57.

(الإرادات والأحوال) ينشأ بعضها من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة، والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به، .... وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد وأن ينشأ عن كل مجاهدة حال نتيجة لتلك المجاهدة، وتلك الحالة: إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاماً للمريد، وإما أن لا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك".[1]

متصوفون آخرون جعلوا الاختلاف بين ما يقوم به السالك من جهد وإرادة وبين ما يستجيب الله له اختلافاً ضيقاً جداً، وألغوا التمييز الذي حاول البعض تأكيده بين فعل السالك (المقامات) وبين استجابة الله (أحوال)، فالتوبة مثلاً التي تبدو فعلاً إنسانياً خالصاً، بل هي أكثر فعل أولي يمكن للسالك أن يقوم به جعله البعض الآخر عطاء إلهياً وقالوا بأن التائب لا يتوب إلا إذا جعل الله التائب يتوب فعلاً، فالتوبة ليست نية أو فعلاً شخصياً فقط، بل يجب أن يقابلها الله بالقبول، وذلك حسب ما كانت تقول رابعة العدوية لمن يريد التوبة، بأن هذه التوبة لا تصح إذا لم يتب الله على الإنسان.[2] وإذا كانت التوبة كذلك فإن كل مصطلح آخر من المصطلحات التي تُعبِّر عن الجهد الإنساني ينطبق عليه الكلام نفسه، فالذكر والخوف والحب والشوق، وهي كلها أفعال إنسانية... لا يملك إزاءها السالك إلا الشروع بها فحسب، حتى يسبغها الله عليه ويمنحه إياها. نجد هذا الامتزاج والعلاقة المتبادلة والمتلازمة بين ما يريده السالك وبين ما يمنحه الله له، في الأسئلة التي كانت تثير قلق السالك مثل: كيف أعرف أن توبتي، أو صبري أو ذكري أو شكري له، مقبولة عند الله، فتكون الإجابة أنك إذا استطعت الذكر والصبر والشكر وكل فعل آخر فهذا يعني أن الله أقبل عليك، فقدرة السالك على الفعل دليل على نجاح عملية التبادل التي تتم بين السالك وبين الله.

سئل ذو النون المصري (ت. 246هـ/861م) مرة: "يا أبا الفيض فما علامة إقبال الله عز وجل على العبد، قال: إذا رأيته صابراً شاكراً ذاكراً فذلك علامة إقبال

(1) ابن خلدون، *المقدمة*، ص ص. 989-990

(2) بدوي، *رابعة*، ص. 151.

الله عز وجل،..... فقيل له: يا أبا الفيض فما علامة الأنس بالله؟ قال: إذا رأيته يوحشك عن خلقه فإنه يؤنسك به".[1] وقد كان هذا التبادل بين الجهد الإنساني والمقابل الإلهي له وراء اختلاف المتصوفة في تحديد واقع المقامات والأحوال، فكثير مما يُعدّه البعض مقامات يُعدّه آخرون أحوالاً، والعكس صحيح، وحتى في الفترة التي اتفق فيها الكثير من الصوفية على مفهومي المقام والحال، وعلى التمييز بينهما، نجد أن بعض المقامات تختلط ببعضها البعض، كما تختلط المقامات بالأحوال، فكثيراً ما نجد بعض المقامات عند متصوف هي ذاتها أحوال عند متصوف آخر، الخوف والرجاء والتوكل، على سبيل المثال لا الحصر، لم يُحسم أمرها عند كل المتصوفة، هل هي أحوال أم مقامات؟

المقامات بوصفها جهداً يبذله السالك لا تعني بالضرورة أن ينجح المجرب في عبورها كلها، فكثير من أصحاب التجارب الوجدانية قد توقفوا عند هذا المقام أو ذاك، ولعل هذا التفاوت في متابعة المريدين للحقيقة في درجات المقامات التي اجتازوها، كان من الأسباب التي جعلت مؤرخي الصوفية الكبار يقسمون السالكين إلى درجات، عامة وخاصة وخاصة الخاصة، وذلك نسبة للمستوى الذي بلغه السالك. والمقامات بطبيعتها تصاعدية بالمعنى الروحي، أي أن تسلسل المقامات هو تسلسل من الأدنى للأعلى بالمعنى الوجداني، فهي تبدأ من مقامات العبادة الأولى، كالتوبة والفقر والزهد وتنتهي إلى شكل من أشكال اللقاء مع الله، مشاهدة أو اتصالاً أو فناءً عن الصفات... التي أُطلق عليها تسمية المعرفة، يقول ابن خلدون: "والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة... فالمريد لابد له من الترقي في هذه الأطوار وأصلها كلها الطاعة والإخلاص..... وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقام التوحيد والعرفان".[2]

---

(1) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، *كتاب الزهد الكبير*، ت. عامر أحمد حيدر (بيروت: دار الجنان & مؤسسة الكتب الثقافية، 1987) ص. 78.

(2) سابق، ص ص. 99.

وفي المقابل فإن الأحوال مثل، القرب والمحبة والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة واليقين، هي أحوال شعورية تستولى على صاحب التجربة الصوفية، وهي لأنها كذلك، فقد صنفها المتصوفة على أنها هبات من الله. فالورع والزهد والصبر والتوكل والتوبة والفقر والإخلاص والاستقامة تؤدي بعد ممارستها الصعبة إلى أحوال المحبة والشوق والأنس واليقين بالحقيقة. صحيح أن المتصوفة أكدوا أن الأحوال هي منح إلهية، ولكن هذه المنح لا تأتي للمتصوف قبل أن ينتقل في ممارسة المقامات انتقالاً تصاعدياً، ويمارس تدريباً أخلاقياً يوصله إلى تلك العطايا الربانية، وفي حقيقة الأمر فإن الجهد الأخلاقي الفائق الذي يبذله صاحب التجربة يعيد صقله من جديد ويجعله كائناً أخلاقياً من النوع الرفيع.

الأحوال مثل المقامات تصاعدية أو تقدمية بالمعنى الروحي، وهي عند بعض المتصوفة لا تتمتع في حضورها الوجداني بفترة زمنية طويلة، وغالباً ما وصفها المتصوفة باللمع أو البروق، أي الإضاءات السريعة التي لا يتاح لها البقاء وقتين، ورغم أن مصطلح الحال قد شاع في الثقافة الإسلامية، في الطب والنحو، وعلم الكلام، ولكنها بالنسبة للتصوف هي تلك الحال الشعورية السريعة. هناك متصوفة آخرون قالوا ببقاء الأحوال ودوامها ودافعوا عن فكرتهم بالقول إن الأحوال إذا لم تدم فإنها ليست أحوالاً، يمكن تسميتها بأي شيء آخر ولكن ليس بالحال الذي يجهد المجرب للوصول إليها، "فالواجب في مثل هذا أن يقال: "إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال"، لأن دوامها يسمح بارتقائها على عكس عرضيتها التي تبقي المجرب في مكانه الوجداني دون تقدم، فصاحب "الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخرى ألطف من هذه، فدائماً يكون في مجال الترقي".[1]

المحاسبي (ت. 243 هـ/857 م) كان أقرب للاستخدام الطبي لكلمة الحال، فالحال في الطب يمثل تلك الوضعية من توازن الوظائف الفيزيائية مثلما هو الوضع مع الحال الصوفي الذي يمثل لحظة التوازن النفسي للسالك في تجربته الروحية أو نقطة تحقيق الوجد الإلهي. نلاحظ هذا التوازن في ثنائيات الأحوال، فالغياب يعني

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 57-58.

حالة حضور، والقبض يؤدي للبسط، والفناء يجد مقابله في حال البقاء، والهيبة يقابلها حال الإنس.... هناك عدد من المتصوفة دافعوا عن فكرة بقاء الحال في قلب المريد، وغالباً ما كان الأنبياء هم المقصودين ببقاء الأحوال أو ربما بعض خواص الخواص الذين يستطيعون الاحتفاظ بالحقيقة التي أضاءت في داخلهم.[1]

بذلك نستطيع أن نلامس الجهد الوجداني الكبير الذي يعيشه صاحب التجربة الصوفية، فهو في الوقت الذي يبذل جهوداً زمنية طويلة في رحلة انتقاله من مقام إلى آخر، فإن ما يحصل عليه بالمقابل هو إضاءة مبهرة تملأ وجدانه، ولكن هذه الإضاءة من أي نوع كانت من مراتب الحالات، تترك أثراً عميقاً في نفس السالك تدفع به أحياناً لأن يبوح للآخرين عن هذه الدهشة والحالة الوجدانية الفائقة التي حدثت له. وقد حاول المتصوفة المتأخرون تبرير الشطحات التي عُرفت في تاريخ التصوف، على أنها تلك الحالات الوجدانية التي حاول فيها المجرب استعادة الشعور بها والتحدث عنها، الأمر الذي جعل البعض يقول كلاماً، غالباً ما وصف بأنه كلام شخص غاب عن حسه بالأشياء، وقد أصبح في حالة سكر شديدة، لم يعد يعي فيها ما يقول، وفي واقع الأمر فإن الكلمات هي محاولة لوصف حالة وجدانية فائقة لمجرب وصل إلى حالات عليا من الحصول على هذه اللمع التي تثير الشعور كله وتبهره، مما يجعل ذلك الشخص صاحب الحال في حالة اضطراب قولي.

يعـود التمييز بين الأحوال الصوفية ودرجاتها إلى ذي النون المصري (ت. 245هـ/859م)،[2] وقد تم الاعتراف لاحقاً من المتصوفة بهذا التمييز وأصبح شائعاً بينهم، لكن في المقابل اختلف أصحاب خطاب الذات على عدد وترتيب الأحوال بالإضافة إلى المقامات وعلى مضامينها وتأويلاتها، رغم اتفاقهم على أولوية بعضها وأسبقيته على بعضها الآخر. فهناك شبه اتفاق تقريباً أن المقام الأول للسالك هو التوبة، فبدون البدء بالاعتراف بالذنوب والإقرار بالتوبة، لا يمكن البدء برحلة الحقيقة.

---

(1) L. Gardet, (*Ḥāl* and *maḳām* in *Taṣawwuf*), ***Ency. of Islam***. 2nd ed.

(2) Ibid, & Knysh, ***Islamic Mysticism***, p. 40.

لكن تحديد البدايات لا يعني أبداً تحديد المراحل والنهايات، وربما يمكننا القول إن الآراء المتعددة للمتنمين لخطاب الذات، ناتج عن تصوراتهم المتباينة حول النهايات. إن مركز عمل خطاب الذات هو النفس الإنسانية أو الذات، والهدف النهائي الذي يتطلع إليه السالكون وكُتّاب هذا الخطاب هو ذات الله، وبين هاتين الذاتين هناك رحلة طويلة من بذل الجهد ومن استقبال إضاءات الحقيقة التي تهدف في النهاية إلى لقاء هاتين الذاتين مع بعضهما. هذه الرحلة عند البعض لانهاية لها، لأن الذات (الله) التي يتطلع إليها الباحثون عن الحقيقة لانهاية لها،[1] وعند البعض الآخر هناك محطة أخيرة يصل إليها المجرب ليستقر بها، وهي المحطة التي تتكشف بها الحقيقة الروحية كلها. الحقيقة الإلهية ليست ذلك الشيء الواقف هناك، وليست ذلك الآخر الذي يمتلك هوية متعينة والذي يمكن مقابلته، خطاب الذات ليس خطاباً مكانياً، وهو بوصفه رحلة وجدانية نحو الحقيقة لا يقطع مسافات فيزيائية، فكل شيء في درب الحقيقة يحدث في ذات المجرب، لذلك فإن درب الحقيقة مفتوح، هناك فقط انتقال من مقام إلى آخر، من حال إلى آخر، من اختلاف إلى آخر، بحثاً عن الاختلاف المطلق الذي لا يمكن الإمساك به، في الوقت الذي يمكن تلقي نتائج جهدنا الأخلاقي والروحي نحوه ببعض اليقين والأنس والحضور والقرب والمحبة من خلال الشعور الفائق الذي يسمى حالاً.

هذا هو جوهر خطاب الذات، وهذا ما جعل البعض مثل البسطامي في استعجاله الوصول لما يسمى نهاية الدرب، أن يصور هذا الوصول تصويراً حسياً من خلال بعض الحكايات الرمزية، وهي تصاوير حسية استعملها البسطامي لوصف ما يعتقد أنه حال وصل إليه بعلاقته مع الله، كالمعراج الذي تحدث عنه البسطامي، أو كالحكاية الأخرى التي يقول الله فيها للبسطامي: "يا أبا يزيد إن عبادي يحبون أن

---

(1) يتحدث السراج عن لانهاية الدرب الصوفي في العلم وفي المقصد، لأن التصوف بالنهاية هو إشارات وبوادر وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وعلم التصوف ليس له نهاية، لأن المقصود ليس له غاية، فهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء، قال الله ﴿لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا﴾ (الكهف: 109)، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهيم: 7) والزيادة من الله لانهاية لها. *اللمع*، ص. 22.

يروك".[1] هذه الحكايات هي ما اصطلح على تسميته بالشطحات والتي تم تبريرها بالقول إن أبا يزيد كان واقعاً تحت تأثير السكر الوجداني في مشاهدة الله فصار يقول ما يقول دون وعي بهذه الأقوال.

لقد عُرف عن الجنيد رفضه للحلاج نظرياً وشخصياً، ولكن للمفارقة فإنه في الوقت الذي لم يتعاطف فيه مع الحلاج نرى الجنيد يبذل كل جهد ممكن لتأويل شطحات البسطامي بطريقة تخفف من حدتها على الشعور الإسلامي العام رغم جرأتها الكبيرة التي تجاوزت أقوال الحلاج.[2]

كان هذا التفاعل بين التجارب الفردية الوجدانية سيثمر خطاباً للذات أكثر معاصرة لو استمر كما بدأ، ولكن الدخول في المرحلة التعليمية، حوّل هذا الخطاب إلى مجموعة إرشادات أصبح اتباعها وتقليدها أكثر شيوعاً من ابتكار أو عيش تجربة جديدة تضيف شيئاً له. إنه المصير نفسه الذي تعرض له خطاب القوة، وهو الأمر الذي سيتطلب بضعة قرون لينبثق خطاب الذات كرؤية للعالم على يد ابن عربي، الذي أيقظ من جديد هذا الخطاب وصنع مدرسة نشطة وفتح المجال لتطوير آراء أخرى.

الاختلاف بيننا وبين الله، يفتح أفق السعي الإنساني نحو ترقي أخلاقي/

---

(1) السراج، *اللمع*، ص. 380.

(2) قال أحمد بن يونس، في أخبار الحلاج: "كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيد اللسان في الحلاج ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج وكان مجلساً خاصاً غاصاً بالمشايخ فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيد. فقال ابن خفيف: يا شيخ لاتطول، ليس إجابة الدعاء والأخبار عن الأسرار من النيرنجات والشعبذة والسحر. فاتفق القوم على تصديق ابن خفيف. فلما خرجنا أخبرت الحلاج بذلك فضحك وقال: أما محمد بن خفيف فقد تعصب لله وسيؤجر على ذلك. وأما أبو القاسم الجنيد فقد قال: إنه كذب ولكن قل له: (سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) (الآية). *أخبار الحلاج*، ص. 90.
من الواضح أن الخصومة بين الحلاج والجنيد بلغت حداً بعيداً، رغم محاولة كتاب التصوف أن يقللوا من شأن هذا الخلاف، والحقيقة أن الآراء حول هذا الخلاف متعددة، فالبعض ينسبها إلى أقوال الحلاج الجريئة، والبعض الآخر إلى محاولة تبرئة الجنيد نفسه من الحلاج بعد اتهام السلطات له، وربما يكون الأمر صراعاً خفياً على المرجعية الصوفية في القرن الثالث، والذي تمتع فيه كلاهما بسمعة عالية جداً. ففي الوقت الذي ينسب للجنيد الكثير من المسائل الصوفية بوصفه الأستاذ الأول، كان الحلاج منافساً قوياً التف حوله عدد كبير من كبار المتصوفة.

وجودي لا حدود له، لأن التجربة الصوفية تقوم جوهرياً على فكرة الانتقال من اختلاف لآخر يقربنا من الله دون أن يفقد الله تنزيهه وتعاليه غير القابلين للإدماج، وهذا يؤهل التجربة الصوفية لأن تكون تجربة إنسانية عامة، لا تقتصر على أفراد، كما يمكنها أن تكون خطاباً متسقاً على المستوى النظري.

3-4 المعرفة والحقيقة الحرجة

من الصعب النظر إلى المعرفة كمرحلة مستقلة من تطور خطاب الذات بعد مرحلة الزهد الأولى وبعد إتمام مرحلة الأخلاق الثانية، كما حاول المتصوفة أن يقدموا لنا تاريخهم، المعرفة هي حال من ضمن سلسلة الأحوال ولكنها حال متقدمة، هي "صحة الحال بالله".(1)

هناك عدد من الثنائيات التي تفسر بطرق متعددة الاقتراب من الله والتي جاءت مع تقدم مرحلة تنزيه الذات الأخلاقي في القرن الثالث الهجري، وكثيراً ما كانت توصف هذه الثنائيات بأنها أحوال متقدمة، وأحياناً توصف بأنها تمثل مرحلة ما بعد الأحوال، هذه الثنائيات هي، الجمع والتفرقة، التجلي والاستتار، المحو والإثبات، التلوين والتمكين، القرب والبعد، القبض والبسط، الهيبة والأنس، الوجد والوجود والفقد، الغيبة والحضور أو الشهود........ وأهمها والأكثر شهرة هي ثنائية، الفناء والبقاء. كل هذه الثنائيات هي أحوال عليا تعكس التجربة الشعورية لأصحاب تلك الأحوال وتحاول تفسير الوضعية الإنسانية التي وصلت إلى حد عال من النزاهة في سياق اقترابها من الله.

ليست هناك تعريفات متطابقة لهذه الثنائيات عند المتصوفة ولكن مع ذلك فإنه من الضروري استعراض التفاسير التي قيلت عنها من أجل فهم الكيفية التي وصلت فيها التجربة الوجدانية، والطريقة التي شعر فيها صاحب الأحوال العليا بنزاهته الخاصة واقترابه من تنزيه الله.

---

(1) الهجويري، *كشف*، ج. 2، ص. 509.

كثيراً ما كانت هذه الثنائيات تمثل طرفين متقابلين، الطرف الأول من الثنائية خاص بوضعية المجرب الذي وصل إلى مرحلة متقدمة من تجربته، ويمثل الطرف الثاني، النتيجة المباشرة التي يحصل عليها المجرب نتيجة الطرف الأول من الثنائية. فالغيبة، الغيبة عن الذات، تؤدي إلى الشهود، شهود الله أو حضور الله في ذاته، والفناء عن النفس يؤدي إلى البقاء في الله أو في صفات الله. والمقصود هنا هو تلازم أطراف الثنائية تلازماً أكيداً ومتزامناً، فالغيبة عن الذات تعني فوراً الحضور بالله، والفناء عن الذات يعني فوراً البقاء في الله، وهكذا. في ثنائيات أخرى لا يكون الأمر مماثلاً، فطرف ثنائية لا يؤدي بالضرورة إلى طرف الثنائية الآخر.

في الثنائيات المتزامنة بالمعنى الأول، حين يؤدي طرف ثنائية إلى الطرف الآخر، يكون من الضروري للمجرب أن يتغلب على طرف الثنائية الأول الخاص به من أجل أن يحقق الطرف الثاني الخاص به وبالله، مثل ثنائية التفرقة والجمع، فهي مرادفة للانفصال عن الله والاتصال به، الانفصال عن الله يعني أن كل شيء مغاير للآخر، أما الجمع فغالباً ما فهم على أنه ليس قضاء نهائياً على الانفصال بل توحد الأشياء المنفصلة عن بعضها في الله، أي أن تصبح المغايرة والانفصال اختلافاً داخل وحدة الله.

بالنسبة للتجريد والتفريد، فإن التجريد يعني تجرد الصوفي ظاهراً وباطناً، التجرد الظاهر هو التخلي عن الرغبات الدنيوية، والتجرد الباطن هو أن لا يطلب المتجرد عوضاً أو تعويضاً عن هذا التخلي. إنها حالة من حالات النقاء التي مهدت لها التجربة الصوفية طويلاً والتي جعلت من الصوفي غير آبه للميول الجسدية ولا إلى مكافآت إلهية عن هذه الخسارات لميوله ورغباته. وبطبيعة الحال فإن التجرد بهذا المعنى الذي لا ينتظر تعويضاً، هو بحد ذاته تجاوزاً للثنائيات نفسها، لأن الثنائيات تقتضي ضمناً أو صراحة، أن الشيء لابد له من مقابل، فخسارة الرغبات الدنيوية يجب أن تقابل بتعويضات من نوع ما خصوصاً أن هذه الخسارات قد تكون لأشياء قد أباحها الشرع نفسه، وهو أمر لا يعترف به مضمون التجرد لله. والنتيجة المنطقية التي تنتج عن ذلك هي أن التجرد يؤدي إلى تجاوز حتى ثنائيات المقامات

والأحوال، لأن كل مقام يقابله حال هو أشبه بتعويض مُعادل للجهد الذي بذله المجرب أثناء عبوره للمقام. أما المتجرد فهو يفعل ذلك "لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره ولا بسبب سواه، ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يحلها والأحوال التي ينازلها".[1]

إذا كان التجريد يتعلق بالتجرد عن الرغبات والميول الدنيوية، فإن التفريد يتعلق بالانفراد والاستقلال عن ثلاثة أشياء: التفريد الأول هو الانفراد أو الاستقلال عن الأشياء بالمعنى العام الذي لا يقتصر على موضوعات رغبوية فقط، والقصد بهذه الأشياء البشر الذين يرغمنا وجودنا معهم على إنشاء علاقات متعددة بيننا وبينهم. والصوفي في سياق تعريف التفريد لا يستثني ذاته من ضرورة عدم الانشغال بها، "أن يتفرد عن الأشكال.... فلا يكون فيها رؤية نفس ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض". التفريد الثاني هو أن يجعل الصوفي أفعاله مستقلة عن الآخرين، مما يؤدي إلى جعل أفعال الصوفي فعلاً واحداً أو فعلاً مفرداً متخلصاً من تعدد الأفعال الذي يفرضه التورط الاجتماعي. وحدة الفعل تعني عند الصوفي أن "تكون أفعاله لله وحده". والتفريد الثالث هو الانفراد عن الأحوال في الأحوال "فلا يرى لنفسه حالاً، بل يغيب برؤية محولها عنها"، إذ تصبح رؤية الله أهم من الأحوال وكافية للذهاب إلى ماورائها.[2]

فكرة الحرية قريبة من فكرتي التجريد والتفريد، وقد تكرر تعريفها عند معظم كتاب التصوف على أنها تعني "أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء" ويضيف آخر، بأنها العزوف عن الدنيا الذي يؤدي إلى استواء الأشياء بنظر المجرب، الحجر والذهب. التحرر من رق المخلوقات وسلطان المكونات،[3] يجعل الحرية

---

(1) أبو بكر الكلاباذي، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، ضبط وتعليق، أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993) ص. 131.

(2) الكلاباذي، *التعرف*، ص. 131.

(3) القشيري، *الرسالة*، ص. 218.

تحرراً من كل شيء أرضي وأخروي، فالطمع بالجنة كتعويض عن تضحيات دنيوية أو الخوف من النار كدافع لفعل الخير، هما عبودية أيضاً. الحر ليس لديه سوى مطلب واحد، هو الحقيقة المحضة، لأن الحرية التي تفهم التحرر من شيء للحصول على شيء آخر، هي حرية ناقصة، حرية تقبل الاستعباد لشيء ما بديلاً عن هذا الذي تحررت منه. الحرية الحقيقية هي تلك التي لا تجد بديلاً عن العالم كله الذي تحررت منه سوى الحق فقط، أي الله.

حاول المتصوفة الذهاب في تعريف الحرية إلى الحد الأقصى، إلى حد التحرر حتى من الوعود الإلهية لهم، فهم لا يريدون هذه الوعود خوفاً من أن تشغلهم عن الهدف النهائي الذي يسعون له. الحر هو من "لا يكون قلبه تحت رق شيء من المخلوقات، لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة، فيكون فرد الفرد، لم يسترقه عاجل الدنيا، ولا حاصل الهوى، ولا آجل منى، ولا سؤال ولا قصد، ولا هدف ولا حظ".[1] الحرية بهذا المعنى هي أيضاً على المستوى النظري تحرراً من الوعد الديني ومن واحدة من أهم أركانه، وهي الآخرة، إنه يشبه بهذا المعنى الحب الخالص، والمفاهيم الأخرى كالإخلاص والصفاء.

ربما كان التراث الصوفي هو الوحيد الذي استخدم كلمة الحرية وأعطاها هذا المضمون النظري، رغم أن الحرية المقصودة هنا هي الحرية الفردية التي تتطلع للحقيقة وليس الحرية الاجتماعية، لأن الاجتماع، بنظر هؤلاء، يجعل الآخرين ويجعل الأشياء ويجعل حتى الذات عناصر معيقة لتحقيق هذه الحرية. فالحرية تقف على تضاد تام مع أي نوع من أنواع الرق، والإنسان بهذا المعنى هو دائماً مسترق لهذا الشيء أو غيره، إما لذاته، برغباته أو بأفكاره، أو مسترق بالعلاقة مع الآخرين وحاجته إليهم وخوفه من سلطة بعضهم عليه، أو مسترق للأشياء التي تشغله طوال الوقت وتتحول إلى همه الرئيس. هنا تأتي الحرية كخلاص من كل شيء يحط من شأن الإنسان بوصفه كائناً استثنائياً وحيداً لا يهمه إلا الله فقط، تلك الحقيقة التي تتناسب مع كينونته التي تعد الوحيدة في الكون الأقرب لله.

---

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 219.

الحرية بهذا المعنى تعيد للإنسان كرامته، مما يجعل تطلعه للحقيقة المحضة ليس تطلعاً لإله بالمعنى الديني، فالحر الذي يتحرر من الخوف لا يجب أن يستبدله بخوف الله، والذي يتحرر من الرغبة لا يجب أن يرغب بما عند الله، والذي يتحرر من سؤال الآخرين والطلب منهم، لا يسأل الله ولا يطلب منه، "سئل الشبلي: ألا تعلم أنه رحمن؟ فقال: بلى، ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني، ومقام الحرية عزيز".[1] وبهذا المعنى ارتبطت فكرة الحرية بالعبودية، وهي المفردة النقيضة تماماً للحرية، ولكن بالنسبة لأصحاب التجارب، من المستحيل أن يتحرر أحدهم من كل ذلك إذا لم يجعل من نفسه عبداً كاملاً للحقيقة الخالصة، هي عبودية تحمل معنى إيجابياً مطلقاً بوصفها الكفيلة بجعل الإنسان حراً من كل شيء آخر سوى هذه الحقيقة. الحرية بوصفها تحرراً من النفس والأشياء والبشر والوعود الإلهية، هي تجاوز للشرط الاجتماعي وللموروث الفكري وحتى الخوف من الموت، وهذا التجاوز أشبه بالموت السلوكي أمام واقع محدد، لأن التحرر يعني الخروج من هذا الواقع الغارق بكل أشكال الارتهانات (العبوديات)، الحر يبقى حياً ولكن تحرره من هذه الارتهانات يجعله ميتاً أمام واقع قائم أمامه، وهذا يفسر تعريفات ابراهيم ابن الأدهم للحرية: "إن الحر يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها"، وينصح الآخرين: "لا تصحب إلا حراً كريماً، يسمع ولا يتكلم".[2]

الغيبة والحضور تعني أن الانشغال بالله يجعل السالك يغيب عن كل ما من شأنه ملاحظة الناس وأحوالهم وملاحظة ذاته أيضاً، فالغيبة هي بمعنى آخر تغييب أو تعطيل الملكات الإنسانية المتصلة بشؤون العالم، كالقلب والحواس، وفي الوقت الذي يشعر فيه السالك بهذه الغيبة يجد نفسه في حضرة الله. وبطبيعة الحال فإن المجربين يتفاوتون في درجات غيبتهم. وكتب التصوف تذكر حكايات فوق واقعية عن هذا النوع من الغيبة، التي تجعل صاحبها لا يحس بأي ألم مهما كانت درجته، بسبب فقدانه لإحساسه بالأشياء. وهذا التفاوت في الغيبة يقابله تفاوت

---

(1) سابق، الصفحة نفسها.

(2) سابق، ص. 220-1.

في درجة حضور الله فيه، فكلما وصلت غيبته لدرجة عالية كلما شعر بحضور أكبر لله. ومن الواضح أن هذه الثنائية متقابلة بين أطرافها بطريقة واضحة لدرجة تعكس الكثير من الثنائيات الأخرى، فالحق مقابل للخلق، لأن الإحساس بالخلق كالاهتمام بهم والانشغال معهم يُبعد الإنسان عن الحق، والعكس صحيح، "وأما الحضور: فقد يكون حاضراً بالحق لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، على معنى: أن يكون كأنه حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه... فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق، فإن غاب كلياً كان الحضور حسب الغيبة، فإن قيل فلان حاضر، فمعناه: أنه حاضر بقلبه لربه، وغير غافل عنه ولا ساه، ثم يكون مكاشفاً في حضوره حسب رتبته، بمعان يخصه بها الحق سبحانه وتعالى".[1]

يؤكد الكلاباذي (ت.380هـ/990م) على فكرة الشهود بدل الحضور، الغيبة عنده هي الغيبة عن حظوظ النفس القائمة بالفرد، أي أن تفقد هذه الحظوظ قوتها على ملاحظة ومعرفة الأشياء الواضحة والمتكررة أمام الغائب، لأن هذه الحظوظ صارت تعمل بواسطة الله لا بحضورها الطبيعي في الإنسان، الغيبة عن الذات تؤدي إلى الشهود بالله، أي "أن يرى (السالك) حظوظ نفسه بالله لا بنفسه"،[2] بمعنى أن ينظر للعالم ويلاحظ من خلال الله وليس من خلال الملكات الإنسانية المستقلة، وتمثل هذه المرحلة حالة متقدمة في جعل الذات الإنسانية تفعل وتنطق من خلال الذات الإلهية.

ولا تختلف كثيراً ثنائية القرب والبعد عن المعنى العام لهذه الثنائية المرادفة لثنائية الحق والخلق، فالقرب من الله يعني البعد عن الخلق، والقرب من الخلق يعني البعد عن الله. والقرب يحصل أولاً من خلال الإيمان والتصديق، ثم ترتفع درجته أكثر بالإحسان. الله يستقبل القرب بالقرب، فعندما يقترب المجرب نحوه يقترب الله منه ويبادله شيئاً بشيء، فيقترب من السالك من خلال منحه المعرفة في الدنيا، ومنحه رؤيته عياناً في الآخرة.[3]

---

(1) القشيري، سابق، ص. 70.
(2) الكلاباذي، *التعرف*، ص. 137.
(3) القشيري، *الرسالة*، ص. 81.

ثنائية التلوين والتمكين ثنائية معبرة عن الوضعية الصوفية، وهي تحمل الكثير من التماثلات مع بقية الثنائيات، فالتلوين هو بمعنى آخر التغيير والتبدل، أو الانتقال من حال إلى آخر، التلوين يعني التقلب الذي يتعرض له هؤلاء الذين مازلوا على الطريق، على عكس التمكين الذي يعني وصول رحلة المجرب إلى محطتها التي يتحقق فيها الهدف. المجرب في رحلة ترقّيه ينتقل من حال جزئية إلى أخرى جزئية أيضاً، تحقق له شيئاً من الهدف النهائي المتمثل بالوصول إلى الله، والوصول لله حسب هذه الثنائية يعني حالة الفناء عن النفس والحس والمكونات بأسرها، ومن شرط هذا الهدف الكلي النهائي هو الاستقرار فيه.

كل حال من الأحوال التي يمر بها السالك في طريقه إلى الله يحقق فيه شيئاً صغيراً، وكل حال من هذه الأحوال يحتاج فيه السالك إلى التمكين أو الاستقرار وقتاً من الزمن حتى يستطيع الانتقال إلى الحال التالي، لذلك تقبل هذه الأحوال الزيادة والنقصان لأنها مجرد محطات جزئية على درب السائرين نحو الله الحق. أما التمكين النهائي فهو الوصول الذي لا تقع وراءه أية محطة أو حال أخرى، لذلك هو وراء المقامات ووراء الأحوال ووراء حد البشرية، ويعلو حال التمكين التمكين نفسه، ذلك أن الوصول لهذه الحال تعني تجاوز الإنسان لبشريته وتجرده أو ربما انعدامه عن كل شيء آخر، عن كل غير وسوى، إلا الله. وبطبيعة الحال فإن هذا الوصول هو وصول لله من خلال التنزه الإنساني المطلق.[1]

الأمر أشبه بالعلاقة بين الأدوات التي يستخدمها مسافر ما، وبين المكان الذي يقصده، ولعل أقرب تمثيل لهذه العلاقة هو الشاعر العربي القديم الذي كان يحتاج إلى سيفه وحصانه في رحلته نحو مكان محبوبته، وعندما يصل إلى هذا المكان يعقر دابته ويكسر سيفه، لأن حاجته لهذه الأشياء قد انتهت بوصوله ولأنه لا ينوي العودة إلى مكانه السابق بعد أن صار في حضرة الحبيب. ينتظر الشاعر بضعة أيام ثم يبدأ في قول الشعر.

---

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 79-80.

الرحلة إلى الله تحتاج إلى مقامات لأنها وسائل لابد منها للوصول إلى المستقر النهائي من الكمالات والدرجة العليا، "فيمكن لأهل المقامات العبور من المقامات، والعبور من درجة التمكين محال، لأن الأول درجة المبتدئين، والثاني مستقر المنتهين. ويكون العبور من البداية إلى النهاية، ولا وجه لتجاوز النهاية، لأن المقامات منازل الطريق، والتمكين قرار الحضرة". وعندما يصل السالك إلى درجة التمكين ينتهي تردده، فلم يعد من حاجة للآلة والأدوات، لأن "الآلة في الحضرة آفة، والأدوات غيبة وعلة". وبذلك يكون السالك الذي بلغ المستقر النهائي من الكمالات "قد حمل متاعه جملة إلى الحضرة، ومحا من قلبه التفكير في الغير، فلا تجري عليه معاملة لتبدل حكم ظاهره، ولا يلزمه حال ليغير حكم باطنه".[1]

مفاهيم التواجد والوجد والوجود، يمكن إرجاعها إلى ثنائية الفقد والوجود. التواجد هو بدء البحث عن الله وهو مرحلة يشرع بها المبتدئون، كما هو الأمر في البحث عن شيء ضائع، ورحلة البحث هذه تتطلب التخلي عن كل شيء يحرف توجه إرادة السالك في رحلة البحث، ولكن التخلي هنا عن العالم أو عدم الانشغال به يأخذ تسمية جديدة هي الفقد، ومرة أخرى نجد العلاقة العكسية بين المفهومين، مفهوم الفقد ومفهوم الإيجاد، الذي اشتق منه مفهوم الوجود، ففقدان العالم يعني إيجاد الله، وأكثر من ذلك تعني أن الله موجود دائماً لكل من يبحث عنه، ولأن الله هو الحقيقي المطلق في هذا العالم، يصبح هو الوجود التام مقابل موجودات ناقصة وجزئية، وبذلك فإن شرط إيجاد الله هو إدارة الظهر للموجودات الناقصة. "أما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة، وهذا معنى قول أبي الحسن النوري: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد، أي: إذا وجدت ربي فقدت قلبي، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي". "الوجود يوجب استهلاك العبد، فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق في البحر..... وصاحب الوجود له صحو

---

(1) الهجويري، *كشف المحجوب*، ج. 2، ص. 617.

ومحو، فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق".[1] الوجود إذن في التراث الصوفي لا يماثل مفهوم الـ (Being) في اللغة الانكليزية، على الأقل في الفلسفة الغربية القديمة والحديثة أكثر من المعاصرة.

لقد أكد كثير من المتصوفة المبكرين على هذا المعنى للوجود الذي يرتبط لغوياً وفي تجربة السالك أيضاً بالوجد والوجدان، بمعنى أن الوجود هو تجربة السالك في بحثه عن الله ثم إيجاده في الوجدان، فالتجربة هي الوجد ونتيجة التجربة هي الإيجاد للوجود، وبسبب إطلاقية هذا الوجود وعدم تعينه فإنه من المستحيل إيجاده سوى بالوجدان، فالعقل لا يستطيع إيجاد الوجود إلا بوصفه كلياً أو محمولاً منطقياً. طبعاً لن يصل إلى درجة التنظير الفلسفي الرفيع حول التمييز بين معرفة الوجود بالوجد أو معرفته بالعقل إلا ابن عربي، رغم تنويه المبكرين من المتصوفة إلى فكرة الوجود بمعنى الإيجاد، مثل، الخراز والجنيد والحلاج في إحدى قصائده.[2]

ثنائية الفناء والبقاء هي الثنائية الأكثر استخداماً في خطاب الذات في القرن الثالث الهجري وما بعده، لأنها تستوفي لحد بعيد شروط ومضامين الثنائيات الأخرى التي تقصد هدفاً واحداً، وهو التخلص من الكثرة من الميول العاطفية والرغبوية والتخلص من شتى أنواع الانشغال بالآخر الذي يقيم معي في هذا العالم، والقضاء على الانفصال الوجودي للإنسان من أجل تكثيف الشعور الإنساني وجعله شعوراً واحداً يهدف إلى الوصول للحقيقة التي هي الله، فوحدانية الله وتنزهه، تقتضي من الإنسان بالمقابل أن يصبح واحداً ومنزهاً عن جسديته، وهو شرط الوصول أو الاتصال.

الوصول للحقيقة لا يعني بأي حال موت الإنسان، ولا يعني البحث عن العدم، رغم تردد الكثير من العبارات التي توحي بمعنى كهذا عند المتصوفة. الوصول للحقيقة يعني بذل كل جهد ممكن يستطيعه الإنسان، واستثمار كل قدرة

(1) القشيري، *الرسالة*، ص ص. 62-3.

(2) H. Landolt. Wudjūd. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.

كامنة في ذاته، من أجل التغلب على المطالب الدنيوية التي اعتقد خطاب الذات أنها تحط من شأننا كبشر وتبعدنا عن استحقاقنا الخاص الذي نمتلكه وهو استحضار الله في ذواتنا. نحن الوحيدون في هذا الكون الأقرب إلى الله، ولكننا حجبنا أنفسنا بأنفسنا عنه، من جراء سقوطنا في الحياة اليومية التي ليست سوى شبكة معقدة من الميول والرغبات المتعددة والمتناقضة.

والعنصر الآخر المهم الذي ساهم في التداول الواسع لثنائية الفناء والبقاء هو أزمة الحلاج الذي اتُّهم بالحلول والاتحاد، وأحياناً بالقول بوحدة الوجود نتيجة قوله الشهير "أنا الحق". على الرغم من أن المضمون الحقيقي لفكر الحلاج لا يؤدي إلى هذه الاتهامات، لذلك حاول التيار الصوفي ترتيب مجموعة مفاهيم أخرى بديلة تجعل من الهدف النهائي لرحلة الصوفي ليس الاتحاد بالله ولكن الاقتراب منه بأشكال أخرى، كما سنرى.

قدَّم المتصوفة أكثر من تعريف واحد للفناء، المعنى الأول للفناء هو الغياب عن الوعي وعن كل الأشياء الأخرى بما فيها ذات الصوفي نفسه، وقد تصل درجة الفناء إلى الفناء عن الفناء، ومقابل هذا الفناء يتم استبدال الوعي الغائب بوعي الله، فيصبح وعي الإنسان امتداداً وربما تطابقاً مع وعيه بالله. المعنى الثاني للفناء هو فناء الصفات الذميمة وفناء النقص عن السالك واستبدالها بصفات الكمال التي يمنحها الله له بعد جهده المرير وعبور المقامات الضرورية لذلك. الفناء إذن ليس إنهاء لحياة الإنسان، بل هو امتلاك حياة جديدة أخلاقية وإلهية وحصول على كمالات قصوى. وهذا يعطي التصوف الإسلامي خصوصية نسبية تجعله يختلف عن أشكال التصوف الآسيوي القديم.

البقاء أيضاً اكتسب عدة معاني في مراحل التصوف، المعنى الأول كان في القرن الثالث الهجري، في زمن المتصوفة الكبار ومنهم الجنيد، وهو بقاء السالك في الصفات التي منحها الله له بديلاً عن تلك الأخرى الناقصة أو الذميمة التي فني عنها. وفي مرحلة لاحقة سيأخذ البقاء معنى أكثر إيجابية، وهو عودة الصوفي بعد اكتسابه لتلك الأخلاق الإلهية إلى العالم الأرضي. هذه العودة لا تعني عودة الصوفي إلى وعيه السابق قبل مرحلة الفناء، ولكنها عودة إلى العالم الذي خلقه الله

وتجلى فيه بشكل غير تام، عودة تهدف إلى إصلاح نواقص العالم والاجتهاد في جعله يترقى نحو الكمال.(1)

يعطي القشيري تفسيراً دقيقاً للفناء والبقاء ويُبرز دور الأخلاق بوصفها الطريق الذي يرتقي بها الإنسان نحو الفناء بالله، فهي سلم التصعيد الروحي والاقتراب من الحقيقة التي تعني مماثلة نزاهة الإنسان لتنزيه الله. يبدأ بوصف الإنسان نفسه الذي ينقسم حسب قوله إلى أفعال وأخلاق وأحوال. الأفعال هي التصرفات التي تحصل باختيار الإنسان، بينما الأخلاق جبلة بالإنسان لكنها قابلة للمعالجة والتغيير، أما الأحوال فهي أشياء ترد على الإنسان نتيجة الأعمال التي يقوم بها، "فهي كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهده سفاسفها منَّ الله عليه بتحسين أخلاقه، فكذلك إذا واظب على تزكية أفعاله.... فمن ترك أفعاله الذميمة بلسان الشريعة فإنه فني عن شهواته.... ومن زهد في دنياه بقلبه فقد فني عن رغبته...... ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس فقد فني عن سوء الخلق، ..... (و) إذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طللاً فقد فني عن الخلق وبقي بالحق، ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم...... فلا يجوز أن يكون ما فني عنه من ذلك موجوداً". غياب هذه الأشياء ليس عدمها ولكن عدم إحساس السالك بها والغفلة عنها، الأمر الذي يؤدي إلى البقاء بصفات الحق، "ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق".(2)

تلك هي اللحظة الحرجة التي ستتعدد حولها آراء مفكري خطاب الذات، ذلك أن واحدة من أهم خصائص هذا الخطاب هي الحفاظ على تنزيه الذات الإلهية، والعمل بكل الطرق الممكنة النظرية والذوقية (الحدسية) على صياغة

---

(1) Fazlur Rahman, Baka' wa Fana', *Encycl. Of Islam*, 2nd Ed.

(2) القشيري، *الرسالة*، ص ص. 67-9.

موقف من العالم، سواء رؤية متسقة عنه أم تصوراً فردياً، هو استحضار الله المنزه إلى مستوى المحايثة التي تجعل من التنزيه الإلهي شيئاً متعيناً بصورة ما.

كانت أفكار المتكلمين التي زودت الخطاب الصوفي بالكثير من الأدوات النظرية قد ساعدته على إعادة ترتيب مواقفه ولعبت دوراً كبيراً في جعل هذا الخطاب يتخطى أزماته الداخلية. كان الشطح الصوفي الذي يذهب إلى محاولة مطابقة الله مع الإنسان، مُربكاً، لأنه من جانب يبدو شطحاً مفسراً بسياق التجربة الروحية التي تسلب عن الإنسان خواصه الإنسانية وتجعل منه كائناً أقرب إلى الله، ومن جانب آخر فإن فكرة مثل تلك تبدو تهديداً حقيقياً لمفارقة الحقيقة الإلهية التي تمثل جزءاً جوهرياً من السؤال الإسلامي. والحقيقة أن بعض عبارات كتاب التصوف جديرة بالتوقف عندها، وهي العبارات التي تشكك في أن أحداً ما قد قال بفكرة الحلول في الإسلام بشكل عام والتصوف بشكل خاص. رغم أن هذه الكلمة صارت سلاحاً أيديولوجياً استخدمه كثيرون ضد بعضهم البعض من أجل توجيه تهمة قاضية لهذا الخصم.

لعب علم الكلام دوراً هاماً في تزويد الخطاب الصوفي بفكرتين أساسيتين، الأولى هي فكرة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، والثانية، هي فكرة رؤية الله. وقد سمحت نظرية الصفات الإلهية التي اختلف حولها المتكلمون بوضع بديل عن فكرة مطابقة الإنسان لله، حيث أصبح الصوفي يركز في تجربته على الصفات وليس على الذات، وهو الأمر الذي يحافظ على التنزيه الإلهي ويسمح في الوقت نفسه بارتقاء التجربة الروحية حتى درجاتها القصوى من الكمالات التي تمثلها الصفات الإلهية.

أما من جهة رؤية الله فقد وجدها كثير من متصوفة القرن الثالث الهجري بديلاً عن فكرة الاتحاد، الارتقاء الروحي يصل إلى لذته القصوى في مشاهدة الله، وليس الاتحاد به. ولكن فكرة المشاهدة لن تكون الوحيدة عند الباحثين عن بدائل لفكرة الاتحاد، هناك فكرة الاتصال الغامضة، وهناك فكرة القرب الأكثر غموضاً. كل هذه الأفكار من الاتصال والمشاهدة والاقتراب تأتي غالباً مرادفة لفكرة المعرفة الصوفية وفكرة التوحيد.

إذن ما هي منطقة المحايثة التي يبحث عنها الصوفي، في الوقت الذي يؤكد لنا تاريخ الأفكار بأن الكتب ومفكري الصوفية يدركون أهمية التنزيه الإلهي والحفاظ عليه خارج احتمالات الإدماج الكوني أو الذاتي، فلا يكون الله حالاً في الإنسان أو متوحداً معه بمعنى من المعاني.

إن فكرة الاتحاد أو المطابقة بين الله والإنسان، تبدو فكرة غريبة، وهي غرابة نظرية قبل أن تكون دينية، لأنها تقتضي اتحاد الكثرة وتحولها إلى شيء واحد، وهو أمر مستحيل. عندما يناقش ماسينيون عبارة الحلاج "أنا الحق" ويتحرى فيما إذا كان الحلاج قد قالها فعلاً أم لا. يذكر أن من بين القلائل وربما الوحيد الذي افترض صحة هذه العبارة صوفياً هو عين القضاة الهمذاني (ت. 525هـ/1131م)، الذي أعطى هذا الاتحاد اسم الاتحاد المنزه الذي يقتضي الاشتراك الكامل بين الطرفين المتحدين، في الوقت الذي يرفض ابن سينا وابن عربي (ت. 638 هـ/ 1240 م) والفخر الرازي (ت. 606 هـ/1209م) مفهوم الاتحاد بهذا المعنى. الاتحاد لا يكون وفق هؤلاء إلا مقابلة بين الطرفين، أو محاكاة أو انجذاب، أو تعاطف، أو تعين، أو تعاون، أو تواز، وهي كلها تعترف بالكثرة وتعني اتحاد هذه الكثرة في وحدة واحدة، ولا تعني أبداً غياب الكثرة والتوحد بين الأشياء في وحدة محضة وخالصة.[1]

يؤكد ماسينيون، بعد أن قام بجرد الروايات المتعددة التي قيلت في هذه العبارة، أن الحلاج قد قال فعلاً عبارة "أنا الحق"، ولكن المشكلة التي واجهت متصوفة القرن الثالث ليست مشكلة إعدام الحلاج ولا خوفهم من ردود فعل الفقهاء والسلطة من قول كهذا بقدر ما هي مشكلة الإمكانية النظرية والدينية من صحة عبارة من هذا النوع التي تفترض غياب أي اختلاف محتمل بين الذات الإلهية والإنسان.

نزاهة الإنسان الذاتية ستقترب في لحظة ما من الحقيقة وتجد نفسها فيها عارية تماماً إلا مما تمنحه هذه الحقيقة لذات الإنسان المنزهة، هذه اللحظة من القرب هي لحظة هيجان الأسئلة. إذا حاولنا صياغة هذه الأسئلة بمصطلحات أكثر تقنية، فإننا

(1) لويس ماسينيون، *آلام الحلاج*، ج. 1، ترجمة، الحسين حلاج (شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2004) ص. 147.

سنجدها متعلقة بشكل المحايثة المحتمل بين نزاهة إنسانية أريد لها أن تكون تامة، ونزاهة إلهية هي تامة بالفعل، النزاهة الإنسانية كانت كامنة واستطاع السالك تنمية هذا الإمكان من خلال تقدمه الروحي، وقد جعلته تلك النزاهة مشابهاً بدرجة ما للتنزيه الإلهي. النزاهة والتنزيه متشابهان فعلاً بوصفهما خلاصاً من الكثرة، النزاهة الإنسانية خلاص من الكثرة الانفعالية والرغبوية، والتنزيه الإلهي هو تجرد عن أي تعين كثروي في ذاته. النزاهة الصوفية نزاهة أخلاقية، بينما التنزه الإلهي تنزه أنطولوجي.

ربما كانت فكرة القرب من الله هي أكثر الأفكار تكراراً في خطاب الذات، وهي الفكرة التي استولت مبكراً على المتصوفة، منذ مرحلة الزهد التي بذلت كل جهد ممكن من أجل هذا القرب دون تمكنهم من تحدي الانفصال القائم بين الله والإنسان، وحتى مرحلة المصطلحات الفنية التي أنتجها القرن الثالث الهجري والتي أرادت تفسير هذا القرب بطريقة نظرية أكثر دقة، مروراً بنظرية رابعة في الحب التي أرادت تحدي هذا الانفصال دون الجرأة الكافية التي تتطلع نحو قهر الانفصال بين المحبين.

كانت الأفكار الأخرى كالاتصال والمشاهدة والمعرفة والتوحيد، هي تنويعات على فكرة القرب من الله، الحلاج وحده تجرأ على دفع الهدف الصوفي حتى نهايته بعبارة "أنا الحق"، مع التأكيد مرة أخرى أن مؤلفات الحلاج المتعددة لا تذكر هذه العبارة[1] وتدافع في مواضع كثيرة عن التنزيه الإلهي الذي يختلف مطلقاً عن كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان الذي لا يمكن له الاتحاد بالله، يسأل الحلاج بطريقة تستنكر الحلول والاتحاد: "كيف يحل به ما منه بدأ، أو يعود إليه ما هو أنشأه"؟.[2]

---

(1) ماسينيون، *آلام*، سابق، ص. 143.

(2) في *أخبار الحلاج* يروي أبو نصر أحمد بن سعيد أنه سمع الحلاج يقول عن الله: "ألزم الكل الحدث لأن القدم له. فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه. والذي بالإرادة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه، ومن آواه محل أدركه أين. ومن كان له جنس طالبه كيف. إنه تعالى لا يظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه =

ويذهب في مواضع أخرى إلى تكفير من يقول بالحلول أو الاتحاد، نقلاً عن أحمد بن فاتك، يقول: قال الحلاج: "من ظن أن الالهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالالهية فقد كفر. فإن الله قد تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء".[1]

المعرفة من جانب آخر هي الدرجة القصوى من الاقتراب من الله التي تجعل العارف قادراً على الشعور بالحقيقة الإلهية، لذلك كانت المعرفة حال وليست صياغة عقلية للحقيقة. يميز المتصوفة بين العلم والمعرفة، التشكل العقلي هو علم وصياغة محددة ومنطقية للأشياء، وهذا يتضمن كل شيء عقلي من فلسفة وعلم كلام وشريعة، لكن المعرفة هي حال شعوري يتجاوز صياغات العقل وتشكيلاته المنطقية، التي هي حسب المتصوف مقيدة وناقصة دائماً، رغم ضرورتها وشرعيتها. المعرفة بوصفها شعوراً بالاتصال بالله تذهب إلى ما وراء العقل، تذهب إلى ما وراء النماذج الصارمة من إدارة الأشياء وترتيبها. وسواء اتخذت المعرفة شكل الاتصال بالله أو مشاهدته أو انكشافه فهي دائماً تتعدى الحدود المنطقية والصياغات اللغوية، لأن الوحدة المحضة لله شيء لا يقبل التعيين في الحدود ولا في اللغة، وإنما تقع وراء الثنائيات التي ينجح العقل في ترتيب العالم على أساسها.

لكن السؤال الأكثر أهمية هو، هل المعرفة بهذا المعنى ممكنة؟ هل يمكن لإنسان بلغ تلك الدرجة العليا من الترقي أن يجعل من الله، ذلك اللامتناهي والمنزه مطلقاً، تجربة شعورية ذاتية، يمكن أن نسميها معرفة بالله؟ هل يمكن أن يشعر السالك أنه على درجة من القرب توشك على إنهاء الانفصال بين ذاته وبين الله؟ هل

= بعد، ولا يجمعه كل ولا يوجده كان، ولا يفقده ليس. وصفه لا صفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له......، ليس له في خلقه مزاج، ولا في فعله علاج. باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم. إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده، فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وما تصور في الأوهام فهو بخلافه. كيف يحل به ما منه بدأ، أو يعود إليه ما هو أنشأه. لا تماثله العيون، ولا تقابله الظنون. قربه كرامته، وبعده إهانته، علوه من غير توقل، ومجيئه من غير تنقل. (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) القريب البعيد (ليس كمثل شيء وهو السميع العليم). ص ص. 33-4.

(1) *أخبار الحلاج*، ص. 48.

يمكن لهذا الإيجابي المطلق، والخير المطلق واللامتعين المطلق أن يصبح شعوري الشخصي أنا كإنسان؟

التغلب على الاختلاف مستحيل، والقضاء على الآخرية غير ممكن، إن التجربة الروحية الإسلامية هي أقرب لكونها سعياً إنسانياً نحو الحقيقة الخالصة أكثر من كونها بحثاً عن شيء يقع هناك ونستطيع الوصول إليه، التجربة الصوفية، التي يطمح فيها الإنسان للتغلب على تناهيه تجربة شجاعة لأنها لا تُصاب بالوهن أبداً من محاولتها فعل ذلك، من جهدها الاستثنائي الذي يضع كل نقص بشري موضع سؤال، ويفتح نافذة أمل على إمكانية الاقتراب من الله، وإمكانية النزاهة التي تجعل الإنسان يتغلب على الكثير من نواقصه وضعفه وسقوطه. الإنسان يستطيع دائماً تذكر أصله الإلهي، ذلك أن الوعي بالتناهي، وهي خاصية إنسانية حصرية، هو الدافع الرئيس ليتذكر دائماً أو أحياناً، أنه يجب عليه التغلب على هذا السقوط واستعادة وضعيته الأصيلة، هذه الوضعية الأصيلة ليست سوى الإنسان ذاته في تجرده عن كل الشروط التي أحاطت به أثناء سقوطه.

هذا الطموح الذي يصعب تحقيقه ولكن الذي يستحق المحاولة عدداً لا يحصى من المرات، هو التجربة الصوفية. وهو طموح يتخطى التجربة الفردية ويقدم نموذجاً إنسانياً يفكر في الحقيقة الخالصة ويرغب في الالتحاق بها متجاوزاً الشروط التاريخية التي هبطت به تدريجياً نحو كائن خاسر لبعده الإلهي.

4-4 الحقيقة والحيرة

الرغبة في التغلب على الانفصال، والرغبة في معرفة الحقيقة والاتحاد بها، والشغف الإنساني في الانتقال من الجزء إلى الكل، ومن النقص إلى الكمال، وفي السؤال المؤلم الذي لايفتأ يهاجمنا، هل نستطيع ذلك؟ هو ما يسمى الحيرة في التصوف. الحيرة التي تضع صاحب التجربة بين حدين، حد المعرفة والجهل، حد الاتصال بالله والانفصال عنه، حد الاختلاف والوحدة، حد الأنا والآخرية.

في كل تعريفات المراجع الصوفية نلاحظ بوضوح هذه الحيرة، المعرفة

والوحدانية الإلهية تكشف بوضوح عنها، وأحياناً تُصرِّح بها كواحدة من حالات المتصوفة الأصيلة، والمجربون لا يترددون في الاعتراف بها، فالحيرة رافقتهم بأشكال مختلفة منذ لحظة إدراكهم لمعنى الاقتراب من الله، منذ (حب) رابعة، ومنذ (أحوال) ذي النون. ويمكننا حتى تفسير قول الحلاج "أنا الحق" على أنه نوع من التعجل الذي أراد به التغلب المستحيل على هذه الحيرة، والتي دفع ثمنها حياته، ككفارة عن هذا النطق المتعجل بالسر، على حد تعبير ابن عربي.[1] كانت حيرته التي تركته في منتصف الطريق تكشف عن نفسها في عبارته الشهيرة: "أيها الناس أغيثوني من الله، ...، فإنه اختطفني مني وليس يردني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران فأكون غائباً محروماً. والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل".[2] إنها حالة منتصف الطريق، التي لم يعد الرجوع فيها ممكناً، في الوقت الذي لاشيء يضمن الوصول لغايتها، ومع ذلك فإن الحضور فيها هو أفضل من تركها، لأن الترك يعني الحرمان التام من الحقيقة، بينما البقاء فيها يعني بقاء الأمل في مزيد من الترقي الروحي، حتى لو سبب ذلك متاعباً لا تتوقف.

هذه الحيرة ليست شيئاً سلبياً، على العكس، إنها ذلك الدافع الذي لا يفتأ يُحرك المجرب ويدفعه نحو البحث عن صيغ جديدة للالتقاء بالله، ولتأسيس منطقة محايثة داخل الذات وداخل العالم معه، وهي التي تنقض كل يقين محتمل قد يركن له الإنسان بأنه امتلك الحقيقة المحضة داخله. اليقين هو تسمية من تسميات المحطة الأخيرة، محطة التمكين والاستقرار الشعوري والوجداني، محطة البقاء والجمع، محطة الإيجاد بعد الفقد، وبالتالي محطة الوجود. هذا اليقين أُعطي تأويلات متعددة في التجربة الصوفية لأن هذه التجربة لم تكن تستطيع أن تركن نهائياً إلى حالة من الاطمئنان التام، فالله متمرد بتنزيهه دائماً عن حيازة الشعور الإنساني له، رغم عطاءاته التي لا تتوقف ولا تحصى. أحياناً توصف فكرة اليقين بأنها الأسرع من

(1) ماسينيون، *آلام*، ص. 145.
(2) *أخبار الحلاج*، ص. 28.

بين الأحوال بالزوال، لأن اليقين يعني التغلب التام على الانفصال، **المطابقة المطلقة** بين النزاهة الإنسانية والتنزيه الإلهي، لذلك هو شعور سريع، **إذا لم نقل إنه شعور وهمي**، من المستحيل ركونه داخل الفرد. الانفصال سيد الأشياء، والاختلاف قدر العالم، ولا سبيل للحقيقة سوى في مصالحة الاختلافات داخل وحدة الله، **مع بقائها اختلافات**. أحياناً يأخذ اليقين قيمة جزئية بأن يوصف بأنه اليقين **بوجود الله فقط أو إثباته**، أما عن كيفيته فلا مجال لليقين بذلك، بل إن الكيفية التي يكون **عليها الله هي الحيرة ذاتها**.

المعرفة عند المتصوفة هي الواجب الأول على المؤمن، وذلك حسب تفسيرهم المأخوذ من ابن عباس للآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، أي ليعرفون. ومعرفة الله تنقسم إلى نوعين: علم وحال، العلم هو "قاعدة جميع خيرات الدنيا والآخرة"،[1] أما المعرفة بوصفها حالاً، **فهي خاصة** بعدد قليل من البشر، ليس نتيجة لإمكانات استثنائية يملكها هذا العدد القليل ولكن لأن معظم الناس تُعرِض عن هذا النوع من المعرفة.

ورغم أهمية العلم بالنسبة للصوفية إلا أن المعرفة بوصفها حالاً تُعد أرقى من العلم، المعرفة لا تتم دون علم بينما يمكن لأحدهم أن يكون عالماً دون أن يكون عارفاً. والعلم في العصر الذي نشأ فيه المتصوفة كان غالباً العلم الذي تأسس على مجموعة مصادرات اعتمدتها الشريعة وعلم الكلام، وتأتي في مقدمة هذه المصادرات العلم الاستدلالي الذي يقوم على فكرة الوصول للبرهان على شيء من خلال الاستدلال عليه من شيء آخر، فالمستدل يستدل على الله من العالم، على الصانع من صنعه وعلى الخالق من خلقه، والاستدلال العقلي وفق المتصوفة **لا يمثل تمام المعرفة لأسباب عديدة**.

العقل الذي يقوم بعملية المعرفة مجهول، ولا أحد يعرف حقيقته، **العقل جاهل بنفسه، الأمر الذي لا يخوّله لمعرفة الحقيقة الكبرى**، ثم أنه ليس هناك طريق

(1) الهجويري، *كشف*، ج. 2، ص. 509.

واحد للاستدلال، بل ثمة طرق متعددة مما يجعل من الحقيقة حقائق متعددة، فكل الطوائف وحتى الملحدين يقومون بالاستدلال، وبالتالي فلا حقيقة يمكن الركون إليها. المعرفة بالنسبة لخطاب الذات تحتاج إلى هداية خاصة تصاحب العلم، هذه الهداية أشبه بمرشد يوجِّه عمل العقل نحو الحقيقة، وبدون هذه الهداية أو اللطف الإلهي، تصبح الاستدلالات وسيلة لإضاعة الحقيقة وليس للعثور عليها.

إن واحدة من أهم الاعتراضات على العلم العقلي عند المتصوفة، هو أن العلم يفترض أن الله شيء ويُستدل عليه بواسطة شيء آخر، بمعنى أن العلم لا بد له من العمل داخل الاختلاف بين الأشياء، داخل الكثرة، وهو أمر لا ينسجم مع رؤية عدد من متصوفة القرن الثالث وما بعده. مبدأ المعرفة عند هؤلاء هو التخلص من الاختلاف للوصول إلى الوحدانية المطلقة، وهذه الوحدانية لا يمكن عيشها كحال شعوري مع الاعتراف بالغيرية أو الاختلاف، فحقيقة "الاستدلال (هو): التأمل في الغير، وحقيقة المعرفة (هي): الإعراض عن الغير".[1] وبسبب الطريقة التي يعمل بها الاستدلال فإن كل شيء متوفر له، لأنه يعمل أصلاً من خلال هذه الموجودات وينتقل بينها بعملياته العقلية، بينما الحقيقة غير متوفرة، وغائبة، وليس من السهولة الحصول عليها.

النتيجة التي يخلص إليها بعض مفكري خطاب الذات هي أن المعرفة لا تحصل بجهد من هذا النوع، المعرفة شيء آخر، هي سعي نحو ما هو غائب، نحو هذا الذي لا يمكن الإمساك به بالعقل، ولا يمكن تعيينه وجعله شيئاً مع الاشياء، لذلك فإن المعرفة "ليست إلا دوام حيرة العقل".[2]

الجانب المهم في نظرية المعرفة الصوفية هو البُعد النقدي لترتيبات العالم التي يقوم بها العقل، فكل تعيين للأشياء بصيغة محددة، هو موضع شك بالنسبة لخطاب الذات، والأصح هو موضع نفي من المعرفة، ويمكن لنا المغامرة في القول إن عبارات المتصوفة في هذا السياق تتمتع بأهمية خاصة، فاختلاف الله

(1) سابق، ص. 511.
(2) سابق، ص. 516.

المطلق، المتمثل بوحدانيته اللامتعينة، يجعل كل معرفة مؤسسة على المفاهيم موضع مراجعة وربما هدم، لأن الله يقع وراء المفاهيم والحدود والضبط العقلي، "يعني أن كل ما يتصور في القلب بدلالة العقل على أنه الله، فالله على خلافه، وإذا تصور خلاف ذلك، فهو أيضاً على خلافه، فأي مجال يبقى هنا للعقل حتى تكون المعرفة باستدلاله؟".[1]

العقل حسب خطاب الذات لا يستطيع أن يتعرف إلى الله إلا بطريقتين، إما التشبيه أو التعطيل، التشبيه هو في جعل الله داخل النظام الذي تصوره العقل عن العالم، ولو ذهبنا في تأويل هذه الموقف لكان من الممكن القول إن الاستدلال على الله يحصل كما ذكرنا من خلال جعله شيئاً متصلاً بالأشياء وقابلاً لأن يُعرف من خلالها، وبذلك فإن الله يفقد تنزيهه المطلق.

الطريقة الأخرى التي يذهب إليها العقل للحديث عن الله هو نفيه بشكل غير مباشر، من خلال التأكيد على تنزيهه فقط، دون إدخاله في العالم، وهذا يضطر العقل إلى تعطيل الله عن أي صلة بينه وبين الموجودات، مما يؤدي بالضرورة إلى جعل الله عدماً.

المعرفة الحقة بالنسبة للمجرب الصوفي هي معرفة الله بوجهيه، المنزه والمشبه معاً، وأي اقتصار على واحد من هذه الوجوه هو إساءة للحقيقة، لأنها تؤدي إما إلى الإشراك بالله وإضاعة تنزيهه، أو إلى نفيه من خلال تعطيله. المعرفة هي ذلك الشعور بالقرب من الله وصياغة تصور ما عن علاقته معنا، وهي الشعور أيضاً بأن الله على خلاف أي شيء نتصوره. وهما أمران بقدر ما يبدوان متناقضين، يتكاملان عند المتصوفة، ولكن هذا التكامل تكامل حرج، يجعل من أي معرفة بالله حتى على الطريقة الصوفية معرفة قلقة، لا يحصل فيها اليقين المطلق أبداً. اليقين بالمعرفة لا يكون إلا في إثبات وجود الله، وماعدا ذلك فهو خارج قدرتنا على المعرفة، لذلك وُصِف اليقين بأنه أمر نسبي "يزيد يقين العباد في المعرفة حيناً

---

(1) سابق، ص. 512.

وينقص، لكن أصل المعرفة (الله) لا يزيد ولا ينقص"،[1] ولكن السؤال عن الله: عن ما هو؟ يؤدي إلى تردد السالكين في معرفته وإلى صياغة تصورات متعددة عنه.

وهذا ما جعل الكثير من المتصوفة يعطون المعرفة تعريفاً لها على أنها "دوام الحيرة"، وفي سياق شرح هذه الحيرة يقسمها البعض إلى نوعين، "أحدهما في الماهية، والثاني في الكيفية. الحيرة في الماهية شرك وكفر، وفي الكيفية معرفة، لأن ليس للعارف شك في وجوده (إثبات ماهيته)، ولا مجال للعقل في كيفيته (لأنه منزه)". ولأن هدف الصوفي هو أكبر من مجرد إثبات وجود الله، بل الهدف هو القيام في هذا الوجود الإلهي، يصبح بحثه عن هذه الكيفية بحثاً حائراً ولكنه ضروري، ولهذا السبب قال الشبلي: "يا دليل المتحيرين زدني تحيراً".[2]

إذا كان هذا التفسير للحيرة تفسير كوني، فإن تفسير الحيرة من الجانب المعرفي، يتعلق بسؤال الإنسان عن نفسه، بمعنى أنه إذا كان وجود الإنسان وعدمه، وسكونه وحركته، من الله، فإن الإنسان يسأل: "ما دام بقاء كلي به، فمن أكون أنا؟ وعلام أكون؟ ولهذا قال النبي (ص): "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، أي كل من عرف نفسه بالفناء، عرف الله بالبقاء. ومن الفناء يبطل العقل والصفة. وحين لا يكون عين الشيء معقولاً فإنه لا يمكن في معرفته غير التحير".[3]

ويؤكد محمد بن واسع هذا الأمر في قوله: "من عرف الله قل كلامه ودام تحيره"، فحين "لا يكون المُعبَّر محدوداً ليوضع عليه أساس العبارة، كيف تثبت عبارة المُعبِّر؟ وحين لا يدخل المقصود في العبارة... فأي حيلة له غير الحيرة الدائمة؟". وهذا النوع من المعرفة جعل سهلاً بن عبد الله يُعرِّفها على أن "غايتها شيئان: الدهشة والحيرة"، كما يلتقي هذا التعريف مع تعريف ذي النون المصري الذي يقول: "أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه".[4] وهذا ما جعل الشبلي

---

(1) سابق، ص. 515.
(2) الهجويري، *كشف*، ج. 2، 516.
(3) سابق، ص. 517.
(4) القشيري، *الرسالة*، ص. 314.

يردد: "حقيقة المعرفة: العجز عن المعرفة".[1] وقد نُقل عن أبي يزيد البسطامي تلخيصاً مكثفاً لهذه الحالة، "المعرفة في ذات الحق جهل، والعلم في حقيقة المعرفة حيرة، والإشارة من المشير شرك".[2]

كانت معرفة الله التي قصدها هذا الجيل المبكر هي المعرفة التي لا تستدل على الله من سواه، فهذا النوع من الاستدلال لا يساعد فقط على تقديم البرهان ونقيضه، كما مر معنا، ولكنه أيضاً، يُخضع الله بوصفه الهدف النهائي من الاستدلال إلى منطق الأشياء التي تم الاستدلال بها عليه. الله بوصفه اختلافاً مطلقاً لا يمكن التعرف عليه بهذه الطرق، الوسيلة الوحيدة للتعرف على الله هي في جعله تجربة وجدانية مباشرة تخلو تماماً من الوسائط، بمعنى أن التعرف على الله لا يكون تعرفاً حقيقياً إلا بالله نفسه، الله هو واسطتنا نحوه، ولا شيء آخر، كان أحدهم يقول: "عرفت الله بالله"، "يا رب، أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك".[3] هذه المعرفة المباشرة تقتضي تحقيق النزاهة الذاتية: "طوبى لمن كان همه هماً واحداً، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه، وسمعت أذناه".[4]

مع نهاية القرن الثالث الهجري وتحت تأثير خطاب القوة الكلامي صار من الصعب الحديث عن المعرفة والحقيقة مع مواصلة إهمال العالم ورميه جانباً بوصفه نموذجاً للكثرة والتعدد اللذين لا يليقان بتوجيهنا نحو معرفة الله. صار الجنيد يتحدث عن المعرفة بطريقة مشابهة للمفهوم الكلامي عنها، كان يقول: "إن أول ما يحتاج إليه العبد من الحكمة، معرفة المصنوع صانعه، والمُحدَث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المُحدَث". ورغم أن الجنيد لم يكن منسجماً مع نفسه في كل الآراء والمواقف حول معرفة الله، ولكنه مع ذلك كان يقترب من الأفكار المؤسسة لخطاب القوة الكلامي، أولاً بنظرية الاستدلال على الله من العالم، وثانياً في تأكيده ثنائية التنزيه والتشبيه بطريقة تماثل

(1) الهجويري، سابق، ص ص. 516-7.
(2) السلمي، *طبقات*، ص. 74.
(3) سابق، ص. 72.
(4) سابق، ص. 74.

طريقة خطاب القوة الكلامي، رغم أن الجنيد لم يكن يحب علم الكلام ولكن تأثيراته عليه لا يمكن إنكارها. فالله في الوقت الذي يُعرف بواسطة غيره (العالم)، ويُستدل عليه بالأشياء، هو منزه مطلقاً، كامل الأحدية، يجب نفي الأضداد عنه "والأنداد والأشباه، بلا تشبيه وتكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير".[1] وهذا يذكرنا بعبارات الحنابلة وبعض الأشاعرة.

وقد عبَّر أحمد بن عطاء عن ثنائية التنزيه والتشبيه بطريقة نظرية دقيقة تكشف تأثرها بخطاب القوة الكلامي حين قسم المعرفة قسمان: "معرفة حق، ومعرفة حقيقة، فمعرفة الحق: معرفة وحدانيته، على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات، ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها، لامتناع الصمدية وتحقيق الربوبية"، وفي تفسير هذه الثنائية من المعرفة وعدم المعرفة، يقول آخر، "لا سبيل إليها يعني إلى المعرفة على الحقيقة، لأن الله تعالى أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما علم أنهم يطيقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق". فصمدية الله "ممتنعة عن الإحاطة والإدراك"، وهنا يتكرر القول المنسوب لأبي بكر الصديق.[2] معرفتنا عن الله إذن ليست شيئاً سوى التقاط ظهوره النسبي الذي انكشف لذات ما. لذلك يبقى العارف كاشفاً عن هذه الحقيقة ومحجوباً عنها في الوقت نفسه، وكل الأدوات التي استخدمها للحصول على التنزه الذاتي من أجل تحقيق أحدية روحية خالصة تؤهله للوصول للحقيقة تصبح هي نفسها حجب وعوائق أمام المعرفة، وهي حجب يجب التخلص منها رغم صعوبة هذا التخلص، والأصح يستحيل التخلص منها.

وحدة الله التي أثارت كل هذه الأسئلة في الفضاء الإسلامي جعلت العالم والفرد يصاغان بأشكال لا حصر لها، وبوجهات نظر متعددة، وكلها تنتمي إلى أسرة السؤال نفسه، سؤال، مالذي يمكن لنا أن نستبطنه من الله، ونبني معه علاقة اتصال ممكنة، وما هذا الذي يبقى وسيبقى خارج أي تعيين ممكن؟ وسواء تعلق السؤال بالعالم أو بالفرد فإن السؤال يبقى هو.

---

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 42.

(2) السراج، *اللمع*، ص. 34.

وحدة الله حسب الجنيد هي معنى "تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل".[1] والتوحيد في تعريف آخر مرادف لفكرة المعرفة، "التوحيد نسيان ما سوى التوحيد بالتوحيد، يعني فيما يوجب حكم الحقيقة". ونلاحظ كثيراً أن فكرة التوحيد وفكرة التنزيه الإلهي تبدوان مترادفتين دائماً.

أجاب الجنيد حين سئل عن العارف الحقيقي، فقال هو: "من لم يأسره لحظه ولا لفظه"،[2] فاللحظ هو ملاحظة الأشياء، والاهتمام بها، واللفظ هو اللغة التي تأسر الله بصياغة محددة وتعريفات تجعله مشخصاً بوصف المفردات اللغوية له.

4-5 الله والعوائق الصعبة أمام التجربة

ليست الحيرة في المعرفة هي فقط من يكشف عن معاناة التجربة الوجدانية في سعيها نحو الحقيقة، لكن إدراك الصوفي لصعوبة القبض الشعوري على أو التوحد مع هذه الحقيقة جعلته يبحث عن المفاهيم التي تبرر له عدم امتلاكها، وتحثه في الوقت نفسه على متابعة هذا السعي.

من هذه المفاهيم مفهوم **السر** ومفهوم **المكر الإلهي** ومفهوم **الحجاب**. هذه المفاهيم تضمر ضمناً حقيقة التجربة الصوفية بوصفها تجربة تطمح للحقيقة الإلهية وتتعثر في الحصول عليها، تسعى لتحقيق أعلى درجة محايثة بين الله والإنسان وتفشل في التغلب على المفارقة الإلهية، تطمح التجربة أن تنزه الإنسان إلى الحد الذي يجعل منه إنساناً فائقاً وعلوياً وإلهياً، يريد المجرب أن يلغي الانفصال في العالم، بوصفه أساس المشكلة الإنسانية الوجودية، ولكن الوجود الموزع كموجودات لا يمكن أن يصير هوية واحدة.

المفاهيم المذكورة من الحجاب والسر والمكر الإلهي هي اعتراف خفي على استحالة تحقيق فكرة الإنسان الإلهي. طبعاً هذا لا ينفي أن الإنسان قادر على الترقي والتنزه إلى مستويات متقدمة، وإلى تجاوز الشرط الأرضي لحد بعيد، ولكن ليس

---

(1) سابق، ص. 29-30.
(2) السلمي، *طبقات*، ص. 159.

إلى حد الاتحاد مع الله. قد يقترب المجرب الصوفي من خلال تجربته من الكمال بنزاهته المتزايدة ولكنه بالتأكيد لن يصبح روحاً خالصة، لن يمتلك الحقيقة التي تبقى أبداً متباعدة عنا، قد يستطيع بترقيه المعرفي أن يصبح إلهاً صغيراً ولكن حتماً ليس إلهاً مطلقاً ولا متناهياً وأزلياً.

مفارقة الحقيقة وتنزهها، تضمن للبشر تجربة لا حدود لها وتواضعاً لا حدود له، ولكن اعتقاد الإنسان بتحوله إلى إله مطلق، يعني صناعة سلطة من نوع آخر، سلطة على البشر وعلى العالم والأفكار والمعتقدات. نستطيع أن نجد نسخاً باهتة من هذه السلطة في بعض الأمثلة، ولكن هذه النسخ مزعومة لا تتسم بالحقيقة، على العكس كانت التجربة الصوفية الحقيقية أكثر تواضعاً وإدراكاً لآخرية الله، لأن السالك الحقيقي في التجربة الصوفية هو على الطريق دائماً. لذلك كانت واحدة من أهم شمائل المتصوفة "حفظ الأسرار".[1]

يقول القشيري عن السر: "ويطلق لفظ السر على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه في الأحوال، وعليه يحمل قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم".[2]

السر يجعل من تجربة الصوفي تجربة مستحيلة تشبه تجربة الموت، فالميت لا يمكنه العودة من موته ليخبرنا عنه، لا يخبرنا الميت عن الموت، ليس لأنه لا يريد ولكن لأنه لا يستطيع. بالطريقة نفسها لا يستطيع أن يتحدث المتطلع للوحدانية المطلقة عن هذه الوحدانية. من أجل ذلك اعتصم المتصوفة بفكرة السر، والسر هنا يعني ضرورة الصمت والإخفاء،[3] لأن السر في أساسه هو وقوف العبد "على محل التنزيه"،[4] المستحيل.

المفهوم الثاني الذي صاغه المتصوفة للإشارة إلى صعوبة الوصول إلى الله هو

---

(1) السراج، *اللمع*، ص. 17.
(2) القشيري، *الرسالة*، ص. 88.
(3) يعرف الهجويري السر بأنه "إخفاء حال المحبة"، سابق، ص. 629.
(4) الهجويري، سابق، ص. 628.

مفهوم "المكر الإلهي"، وهو مفهوم يهدف إلى تفسير التعثر الذي ربما يواجهه الصوفي في تجربته الوجدانية، فكثيراً ما يعتقد المجرب أنه يتجه إلى الله بالممارسة التي تؤدي به إلى غايته، ولكنه يكتشف فجأة أن الأمر ليس كذلك. فهذه اللحظة بين اعتقاد أحدهم أنه يسلك على الشكل المؤدي للغاية وبين إدراكه أنه كان مخطئاً هي لحظة المكر الإلهي. الله يمكر بالناس بصورة عامة، ويمكر بالسالكين إليه بصورة خاصة. لذلك شدد المتصوفة على مفهومي الغفلة واليقظة المتقابلين. على الإنسان أن يكون يقظاً دائماً، واليقظة تشمل أشياء كثيرة، منها اليقظة من نسيان الذات داخل الحياة اليومية وبالتالي غفلتها عن الله، واليقظة أيضاً يجب أن تكون يقظة من الله نفسه الذي يتجه إليه السالك، فالله يوقع خلقه في أفخاخ كثيرة أثناء مسعاهم إليه، فهو يستدرجهم بأن يتفضل عليهم ويشعرهم بالحياة الممتعة التي يعيشها أحدهم وينسيهم ما يجب عليهم فعله، ويمكر بهم بالنسيان نفسه، بأن يجعلهم غافلين عن أعمال يجب أن يقوموا بها.

من المفارقة أن الغفلة عن مكر الله نُظر إليها عند مرجعيات دينية كبيرة بما فيها النبي (ص) نفسه (حسب ما يروى عنه) بأنها من الكبائر. إن واحدة من واجبات المؤمن الضرورية جداً هي التيقظ لما يفعله الله، فالطريق إلى الله ليس مستقيماً وواضحاً. وبطبيعة الحال، فإن هذا المفهوم بقدر ما يبدو واقعياً وقادراً على تفسير ليس سقوط الأفراد فقط بل الجماعات أيضاً، فإن المسلمين نسبوا هذا المكر لله، لأن الله في النهاية هو مرجعية الكون والتاريخ، ولا شيء يحصل خارج إرادته، الأمر الذي يعني أن الغموض وقصر النظر والتوقعات غير الصائبة والأفعال التي تؤدي إلى نتائج معاكسة لغاياتها، هي نوع من مكر الواقع، ولكن الواقع هو مراد إلهياً، فكل ذلك هو مكر إلهي.

قد يستغرب المرء أن يذهب المسلمون إلى القول إن "الأمن من مكر الله" من الكبائر، ولكن تفحصاً دقيقاً للفكرة يكشف لنا عن تلك القطاعات الواسعة من السلوك الإنساني ومن التصاميم التي وضعت للواقع ومن النتائج التي ولدت عن ذلك والتي أخفقت وأدت إلى أماكن لم تكن مقصودة أساساً. وطالما أن الذي يمكر

هو الله فإنه يصبح من الواجب على الإنسان أن يتمتع بأقصى درجات اليقظة في العلاقة معه ومع الأشياء. مفهوم مكر الله يأتي ضداً على مفهوم حسن الظن بالله، الذي بقدر ما يطمئن الإنسان على مصيره وقدره، بقدر ما يرميه بحالة من الاتكالية الخمولة. العلاقة مع الأشياء ليست سهلة وليست ممنوحة لنا ببساطة، مكر الله يترصد الجميع ويقع على كل من تخلى عن يقظته.

تُروى بعض الأحاديث عن الصحابة الذين يؤكدون على اليقظة اتجاه الله، عن ابن مسعود أنه قال "الكبائر الإشراك بالله والأمن من مكر الله والقنوط من رحمه الله واليأس من روح الله وروى البيهقي فيه عن ابن عباس قال: الكبائر الإشراك بالله واليأس من روح الله والأمن من مكر الله وعقوق الوالدين".[(1)]

أقوال الصحابة وحتى الأحاديث المروية عن النبي (ص) تتمتع بسند قرآني واضح ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ (الأعراف: 99)، لكن هذا السند النصي وظفته الأجيال اللاحقة وخصوصاً المتصوفة للتأكيد على مفهومهم الخاص عن الغفلة التي تعد واحدة من أهم المخاطر التي تعترض السالك. إذ أصبح مفهومي اليقظة من الغفلة والمكر الإلهي متقابلين في ثنائية توجب على صاحب التجربة الروحية أن يبقى دائماً بين حالتي الخوف والرجاء. الخوف من الله يشمل أشياء كثيرة ولكن واحدة من أخطرها هي مكره، ورجاء الله يشمل أشياء كثيرة، منها عدم القنوط من رحمته وحسن الظن به، ولكن رجاء اليقظة وعدم تعريض الإنسان لاختبار المكر ربما أهمها.

ويذهب البعض إلى تفسير تقوى الله على أنها اتقاء له، ليس من وعيده فحسب بل من اتقاء مكره، فالله يستدرج الإنسان مكراً به. يقول أحدهم "أول العيش في ثلاث: اليقين والعقل والروح، وقال: وإياي فاتقون موضع العلم السابق وموضع المكر والاستدراج، وإياي فارهبون موضع اليقين ومعرفته".[(2)]

---

(1) أبو حامد الغزالي، *إحياء علوم الدين* (بيروت: دار الجيل، د. ت). 4 ج. باب أقسام الذنوب.

(2) أبو نعيم الاصبهاني، *الحلية*، ج. 10، ص. 199.

ومكر الله لا يختبئ خلف الأمور المجهولة التي لا يعرف الإنسان كيف يتصرف إزاءها، بل يصل إلى الأشياء المنصوص عليها والتي أراد بها الله استدراج المؤمن إلى تلك الحدود التي تصل إلى حد الإفراط أو إساءة الاستعمال، وهذه واحدة من أعلى مستويات المكر الإلهي، "فيقال لهم كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية، فشغلهم عنه بالأكل والشرب ولا مكر فوق هذا ولا حسرة أعظم منه".[1]

ونقلاً عن يزيد بن مرثد أنه سمع أحدهم يقول: "اللهم لا تؤدبني بعقوبتك ولا تمكر بي في حيلتك".[2] وهذا الدعاء لا يعكس قلق الإنسان فقط من هذه الثنائية الصعبة التي يجد الإنسان نفسه فيها، بين مكر إلهي، وبين وعيد أخروي، بل حتى الملائكة في واحدة من الروايات الرمزية تُعبّر عن درجة عليا من عدم الثقة بالله، إذ يصل فقدانهم هذه الثقة درجة صادمة بصراحتها، فالملائكة تتردد في الامتثال لأمر الله خوفاً من أن يكون هذا الأمر فخاً أو مكراً منه، عندها يمكن لنا أن نتخيل وضعية الكائن الإنساني الذي يعيش وسط عالم من الخيارات التي تجعل كشفه لجوانب المكر فيها أمراً يتطلب الدرجة القصوى من اليقظة.

قال الله لجبريل في مقامه الذي يقوم بين يديه أدن فدنا ثم انتفض، ثم قال أدن فدنا ثم انتفض، ثم قال أدن فدنا ثم انتفض ثلاثاً فقال له مالك ألم أكرمك، ألم أئتمنك، ألم أرسلك، قال: بلى ولكن لا آمن مكرك".[3]

ينقل الغزالي (ت. 505هـ/1111م) عن وهب بن منبه أنه قال: "من يرحم يُرحم ومن يصمت يسلم...... ومن يحذر الله يأمن، ......، ومن يأمن مكر الله يُخذل".[4] كما ينقل: "وأن خطر طريق الآخرة لا يعرفه إلا الصديقون فتأمل أحوال هؤلاء الذين هم أعرف خلق الله بالله وبطريق الله وبمكر الله وبمكامن الغرور بالله وإياك مرة

(1) سابق، ج. 10، ص. 322.
(2) سابق، ج. 5، ص. 164.
(3) سابق، ج. 7، ص. 76.
(4) الغزالي، *إحياء*، ج. 1، باب التوبة، ص. 633.

واحدة أن تغرك الحياة الدنيا وإياك ثم إياك ألف ألف مرة أن يغرك بالله الغرور".[1]

وربما يلخص الحس البصري معنى المكر الإلهي بطريقة أكثر تركيزاً. المكر عنده هو تلك الإغراءات التي تؤدي إلى سقوط أحدهم في الدنيا ونسيان الله، يقول: "والله ما أحد من الناس بسط له دنيا ولم يخف أن يكون قد مكر به فيها إلا كان قد نقص علمه وعجز رأيه، وما أمسكها الله عن عبد مسلم يظن أنه قد خير له فيها، إلا كان قد نقص علمه وعجز رأيه".[2] يجب الانتباه حسب الحسن إلى وفرة مصادر المتعة (البسط في الحياة)، التي تعني التورط الكامل بما هو أرضي، كما يجب على آخرين التنبه في الوقت نفسه إلى أن لا يتطلعوا نحو امتلاك هذه الوفرة في حال كان أحدهم محروماً منها، لأن وفرتها نوع من المكيدة التي تنخفض بالطموحات الحقيقية للبشر، كما أن السعي نحوها والشعور بحق امتلاكها هي مكيدة أخرى تشغل الإنسان عن المطالب الحقيقية، إذ تؤدي الحالتان إلى الانشغال باستهلاك المتعة أو البحث الدائم عنها، وكلاهما يُبعدان الإنسان عن الله بوصفه الحقيقة المقابلة لما هو أرضي، ويمثل كلاهما نوعاً من قصور الفهم الإنساني في إدراك المسعى الحقيقي الذي يجب الانشغال به.

والشعور بمكر الله أو بعدم الأمان منه لا يقتصر على المبتدئين من السالكين، بل يشمل حتى أولئك الذين اعتقدوا أنهم وجدوا الله لدرجة اقتربت فيها الذاتان ذات الإنسان وذات الله اقتراباً شديداً، كما نُقل عن شطحات البسطامي. كان البسطامي يقول في هذا الشأن الذي يُعبِّر فيه عن فرحه بإيجاد الله: "هذا فرحي بك وأنا أخافك، فكيف فرحي بك إذا أمنتك؟".[3]

مفهوم مكر الله يعني بصورة أخرى أن فشل المجرب في الوصول إلى الحقيقة أمر مفهوم ومبرر، فالطريق الذي يسلكه ممتلئ بالعوائق التي تنحرف به عن الطريق

---

(1) سابق، ص. 799.

(2) الأصبهاني، *الحلية*، ج. 6، ص. 272.

(3) أبو عبد الرحمن السلمي، *طبقات الصوفية*، ت. نور الدين شريبة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997) ط. 3، ص. 71.

كل لحظة، والتجربة صعبة، والله الذي يُقبل على مريديه لا يجعل من نفسه تحت التصرف الإنساني، لكنه يحفز هذا الإنسان للحفاظ على هذه اليقظة والانتباه وعدم النسيان للحقيقة والطرق التي تؤدي إليها.

المفهوم الثالث الذي ابتكرته التجربة الصوفية هو مفهوم **الحجاب**، فهذا المفهوم كان يتسع في كل مرة يشعر فيها السالك أن الطريق للحق طريق لا آخر له، وأن رحلة الحقيقة رحلة لا تتوقف عند نهايات محددة، فآخرية الله تتباعد دائماً عن الطموح الإنساني بحيازتها، وكلما شعر السالك باستحضار الله أو حضوره فيه كلما شعر أن الله ابتعد عنه وانسحب من ذلك الحضور. الحجاب بتعريفه البسيط هو الشيء الذي يقف حائلاً بين المجرب وبين الله، ولكن التوسع في تعريفات هذا الوسيط قد اتسع كثيراً ليضم عوائق يصعب أحياناً التخلص منها، وينقل المتصوفة حديثاً عن الرسول (ص) يقول: "إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة".[1]

كان مضمون فكرة الحجاب يتغير في كل نظام صوفي، وفي كل مرحلة من مراحل تطور التجربة الصوفية، ولكن الأمر الذي يستحق الانتباه، هو ذلك الصراع الذي يخوضه السالك للوصول إلى مبتغاه النهائي، وهذا يفسر كيف أن كل خطوة يعتقد السالك أنه قطعها باتجاه نزاهته الذاتية تجعله يكتشف أن حجاباً ما قد نشأ ولم يكن من ضمن حسابات السالك. لذلك فإن الحجب تتساوى في لا تناهيها مع المسافة الروحية اللامتناهية التي يجب على السالك أن يقطعها باتجاه الحقيقة.

يقول الشبلي عن البسطامي وشطحاته التي قال فيها أنه اتحد مع الله: "لو كان أبو يزيد رحمه الله هاهنا لأسلم على يد بعض صبياننا".[2] هذه العبارة لا يمكن فهمها سوى أن أبا يزيد، حسب الشبلي، كان في مرحلة بدائية جداً في فهم التنزيه الإلهي، ولو فهم هذا التنزيه لما قال شيئاً كهذا، لأن المنزه لا يمكن مماثلته ولا

---

(1) رواه أبو يعلى في مسنده عن سهل بن سعد، حديث رقم (7525) (ج 13، ص. 520)، ورواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (5802) (ج 6، ص. 148). عن محقق كتاب *منارات السائرين إلى حضرة الله ومقامات الطائرين*، عاصم ابراهيم الكيالي الدرقاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ص. 108.

(2) السراج، اللمع، ص. 338.

مطابقته ولا الدخول إلى مقامه وحضرته والنظر إلى عرشه. والشبلي هنا لا يبرر أقوال البسطامي كما فعل كثيرون، على أنه كان واقعاً تحت سكر الوجد الذي أفقده القدرة على التمييز والتعبير الصحيح. كان الشبلي واضحاً في هذا الفهم الخلاق لوحدانية الله المنزهة مطلقاً، إذ يقول عنه أحد الذين رافقوه عشرين سنة: إنه ما سمع الشبلي مرة واحدة يذكر "كلمة في التوحيد، كان كلامه كله في الأحوال والمقامات"، وقد تم تفسير ذلك بأن "حقيقة التوحيد لا غاية لها ولا نهاية، وكل واحد غرق في التوحيد غرق في بحر لا يوصف حده ولا يدرك منتهاه".[1] وهذا الفهم للتوحيد يجعل من روايات البسطامي، حسب الشبلي، روايات بدائية في فهم اختلاف الله المطلق.

في هذا السياق الذي يسعى فيه صاحب التجربة الصوفية إلى التوجه نحو التنزيه الإلهي المطلق، يصبح كل شيء على الإطلاق حجاباً يعيق إدراك هذا التنزيه. ففي البداية الحجاب الأول هو النفس التي تحتاج قبل كل شيء إلى قرار في اتخاذ النزاهة طريقاً نحو الحقيقة، وهذا القرار صعب لأن النفس ذاتها تقاومه بشدة. ثم العالم، الأشياء والناس الذين يحيطون بالفرد ويغمرونه بصورة تامة في كل شيء، إذ يجب التخلص من كل ذلك والبدء في التوجه نحو الترقي الذاتي. هذه الحجب هي تلك التي تحدث عنها الجيل الأول من الزهاد، مقاومة النفس أو قهرها والأياس من الدنيا، فإن حجباً أخرى ستواجه الجيل الثاني الذي وجد طريقه في المقامات والأحوال أثناء اتجاهه نحو الله، إذ أدرك الفاهمون للتجربة الوجدانية، أن الحجب لا تقتصر على النفس والعالم، بل تشمل أيضاً حتى أدواتنا في الوصول إلى الله، إذ سيصبح كل مقام من المقامات حجاباً، وكذلك كل حال من الأحوال.

يجب على السالك أن يتجاوز كل الثنائيات الأخلاقية والوجودية، وحتى ثنائية، الله/الإنسان، وكذلك ثنائية الذات/الصفات لأنها كلها حجب. فالذي يعرف الله يجب أن يفقد التمييز بين الأفكار والأحوال والأشياء، يجب أن يتحول إلى لا

(1) سابق، ص. 339.

تعين تام، والتمييز هو السمة الأساسية لاختلاف الأشياء ومغايرتها عن بعضها، لذلك فإن من يعرف الله لا يدخل إلى قلبه لا "حق ولا باطل".[1] لأن العارف يجب أن يتخلص من الأحوال، فيصبح لا حال له "حيث محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره".[2]

لكن الحجب تعترض الطريق لتحقيق ذلك، النفس حجاب، والعالم حجاب، المقامات والأحوال حجب، القيم الأخلاقية الكبرى حجب، حتى المعرفة للعارف حجاب، هذا من جهة الإنسان، وأما من جهة الله فإن الله يستر نفسه دائماً عن الكشف وذلك تحت تبرير أن الإنسان لا يستطيع المشاهدة ولا ذرة منها، يقول الشبلي: "إنما أتمنى منه ذرة، يعني الخلق محجوبون عنه بأسمائه وصفاته، وما أعطاهم منه، غير اسمه وذكره".[3] أسماء الله وصفاته حجب أيضاً تخفي وراءها ذات الله المنزهة، لكن جرأة السالك توجب عليه تجاوز تلك الحجب من أجل الاقتراب أكثر. الصفات الإلهية تمثل مستوى وجودياً مركزياً، هي المحطة العليا ولكن ليس النهائية التي يجب على المجرب أن يجعلها صفاته ليؤكد مستوى النزاهة التي وصل إليها. استبدال صفات الإنسان بصفات الله قد يحقق حالة تشبه الكمال للإنسان، ولكن ذات الله البريئة عن أية صفة أو اسم، تقع وراء الكمال، وهي الهدف الأقصى لتجربة العارف بالله، والتنزه الإنساني التام حتى عن صفات الكمال هو دخول في حقل آخر يتجاوز الوجود نفسه.

التنزيه الإلهي هو حجاب ذاته، اللاتعين محجوب باللاتعين، فكيف للباحث عن الحقيقة أن يصل إلى اللاتعين؟ الذات حجاب ذاتها، هي مخفية دائماً باختلافها البريء من كل التحديدات اللغوية والتعريفات العقلية، ولكنها بذاتها متطلبة جداً، لأنها مدلول لا يُستنفذ بنظام لغوي أو نسق عقلي، مدلول يقبل كل أشكال الدلالة التي تسمح بها ملكاتنا المعرفية الكاشفة لأنفسنا والعالم، ولكن لا يمكن لأي نسق من الأنساق الدلالية أن يزعم حيازته للمدلول المنفلت من قدرتنا على التعيين النهائي.

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 312.
(2) سابق، ص. 313.
(3) السراج، *اللمع*، ص. 343.

الفصل الخامس

المرحلة التداولية

السند النصي والتصوف الإجرائي



القرنان الرابع والخامس الهجريان هما قرنا البحث عن السند النصي من القرآن والحديث للمسائل الصوفية والاعتماد الحاسم على خطاب القوة الكلامي الذي ساعد المتصوفة على وضع هذه المسائل على هيئة عقائد وإجراءات محددة مفيدة لكل من يطلع على هذا الخطاب أو ينتمي إليه.

لقد بدأ التأثر بعلم الكلام في القرن الثالث، خصوصاً في مسألة التوحيد الإلهي، ولكن متصوفة هذا القرن كانوا منقسمين على فكرة الانفتاح على الخطاب الكلامي رغم تعدد دوافع رفض الانفتاح، فقد رفض الجنيد وسري السقطي وابن حنبل الأعمال النقدية التي كتبها المحاسبي ضد المعتزلة، رغم إعجاب الجنيد بالمحاسبي. كان الجنيد يصف علم الكلام بأنه خطر، ويقتبس من كتاب الهروي في ذم علم الكلام قوله، إن أقل مخاطر هذا العلم هو تجريده القلب من الخوف من الله، وهو أمر يفقد الإنسان إيمانه به،[1] رغم أن الجنيد أخذ بعض المصطلحات الكلامية في مسألة التوحيد كما رأينا. لكن بعض المتصوفة سيجدون في خطاب القوة الكلامي ما يستحق أن يُناقش ويؤخذ منه، والمحاسبي ليس الوحيد، بل سيكون هناك سهل التستري، وأبو منصور الحلاج اللذان سيشغل نقاشهما لقضايا علم الكلام والتأثر به دوراً بالغاً في تحسين القول في خطاب الذات وفي ممارسة التأثير الشديد على القرنين القادمين، أما ابن حنبل فقد رفض علم الكلام لدوافع أخرى تتعلق بالشكوك بمشروعية تفسير العقيدة تفسيراً عقلياً.

مع القرنين الرابع والخامس وزمن طويل من السادس ستصبح هذه العلاقة بين خطابي القوة والذات أكثر عمقاً وسيقف كثير من المتصوفة وأحياناً المتكلمين على تخوم الخطابين لتأسيس صيغة أكثر تداولاً وقبولاً من السابق. يبقى الغزالي ممثلاً

---

(1) L. Massignon, ***The Passions of Hallaj***, phootnote. p. 53.

كبيراً لهذه المرحلة التي منح فيها الشرعية للخطاب الصوفي وجعل منه خطاباً صديقاً للخطاب الكلامي، ولكن جهوداً مماثلة قد بذلها متصوفة آخرون لجعل علم الكلام قريباً من التصوف.

قد نلاحظ أن السؤال عن الله وعن التوحيد، لم يكن يشغل الأجيال الأولى من أصحاب التجربة الصوفية، ولا حتى في الأوقات المبكرة من المرحلة الأخلاقية، لم يُنقل عن رابعة أنها تساءلت عن الله، كانت تحبه فقط، والأقوال التي ذكرها اللاحقون عنها لا تتضمن أية تساؤلات عن هوية الله الذي تحبه، استمر الأمر حتى نهاية القرن الثاني الهجري الذي بدأ فيه مع المرحلة الأخلاقية التحدث عن مفهوم الوحدانية والتنزيه المطلق. ومن السهولة ملاحظة أن التعريفات والشذرات التي تذكرها كتب التصوف عن التوحيد جاءت من متصوفة القرن الثالث الهجري وما بعده، القرن الذي اتسع خطاب القوة الكلامي فيه ونضج ليصبح واحداً من أهم الخطابات النظرية في هذا القرن، وهذا يؤدي بنا إلى الاعتراف بأهمية تعرف متصوفة القرن الثالث الهجري على خطاب القوة الذي كان معظم فرسانه علماء كلام، والذي كانت النقاشات حول الله وصفاته، وطبيعة العلاقة بينهما، الشغل الشاغل لهم.

وهذا يفسر شيوع تعريفات التوحيد الكلامية عن الله عند المتصوفة في القرن الثالث الهجري. فمثلاً يقول الجنيد (ت. 297هـ/) في معرفة الله: "إن أول ما يحتاج العبد إليه من الحكمة، معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث...فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه"، إنه نص يشبه نصوص المتكلمين وكأنه نسخة منه، ويربط الجنيد مباشرة بين معرفة الله وبين التجربة الصوفية فيتابع نقلاً عن المراغي: "بأن صفاء العبادات لا يُنال إلا بصفاء التوحيد". وفي مصطلحات كلامية أكثر وضوحاً، التوحيد هو "إفراد القدم عن الحدوث"، وهو تعريف كلامي بامتياز، يذهب فيه الجنيد، إلى مناهضة واحدة من القضايا الكبرى في التراث الصوفي الذي كان يرى أن الله لا يُرى إلا بالله، ولا يُعرف بأية واسطة سوى ذاته. على عكس ذلك صار الله عند الجنيد يُعرَّف بخلقه، وصار العالم وسيطاً لمعرفة

الله، وهي واحدة من الأفكار المركزية في خطاب القوة الكلامي الذي أسس منطقه الاستدلالي على هذه القضايا، حيث العالم هو علامات تدل على الله وتعرفنا به.

تأثيرات خطاب القوة كانت واضحة، فمصطلحات خطاب القوة، من القدم والحدوث، والتعطيل والتشبيه، والذات والصفات، والفرق بين الصفة كاسم والصفة ككيان لغوي يقوم بالله، كلها مأخوذة من خطاب القوة الكلامي.

أتاح خطاب القوة الكلامي الفرصة لتعريف أصحاب التجربة الوجدانية بالله الذي يحبونه ويتمنون لقاءه والاتصال به ومشاهدته. بعد ذلك فإن الحب الذي جعلت منه رابعة مركز التجربة الوجدانية والذي فتح أفقاً لا حدود له، سيصبح بحثاً في كيفية ترقية الحب اتجاه المحبوب بناء على الصياغة النظرية التي تم الأخذ بها من آراء المتكلمين عن لله وصفاته، وقد أرادت التجربة الصوفية أن تجعل من الصياغات الكلامية تجربة وجدانية، إذ لا يكفي أن نقول إن الله كذا وكذا، ولكن الأهم هو كيف نجعل من الصورة المصاغة عن الله تجربة سلوكية ترتبط بتوجه ذواتنا نحوه.

كان خطاب القوة الكلامي يعيش مثله مثل خطاب الذات لحظة انفجار معرفي كبير في القرن الثالث الهجري، خصوصاً النصف الأول منه، وإن كان خطاب القوة قد بدأ انفجاره الخلاق والحر في صياغة العالم قبل القرن الثالث، وكانت الصياغات الكلامية والصوفية تواجه سؤال الوجود الإسلامي بعدتها الخاصها وأدواتها الخاصة، قبل شيوع رؤية أفلاطون وأرسطو عن العالم التي انتشرت متأخرة نسبياً بعد الترجمة.

كان هذان الخطابان يقفان وجهاً لوجه أمام الإثارات الكونية التي جاء بها الإسلام ويحاولان بوسائلهما الخاصة أن يجدا إجابة عن هذه الإثارات. لم تكن الرؤى الناجزة التي بدأت ترجمتها عن اليونانية قد حصلت على شرعيتها ولا على مستوى تداول واسع في ذلك الوقت، الأمر الذي يسمح لنا بتسمية هذا القرن بقرن الإبداع الحر لمفكري الإسلام، الذين كانوا يعملون على صياغة تصوراتهم بناء على الأسئلة المطروحة وليس على أساس المرجعيات الجاهزة.

دخل المتكلمون منذ وقت ليس بالقصير، منذ جهم بن صفوان وضرار بن عمر، في جدالات بعيدة المدى وعميقة تتركز حول مفهوم التوحيد وعلاقة الله بصفاته. حاول جهم بن صفوان تبرئة الله من أي وصف يجعله مشابهاً بشكل ما لصفات البشر، وجعل من معظم الصفات الإلهية صفاتاً محدثة في الزمان، ونظر ضرار بن عمر إلى وحدة الله على أنها وحدة الماهية والانية، الأمر الذي كان من شأنه أن يحدد مفهوم التوحيد الإسلامي بطرق متعددة، ويحدد دور اللغة في التعرف على الله وقدرتها على صياغة موقف نظري حوله. وصار ممكناً صياغة موقف من التوحيد الإلهي يساعد السالك على تحديد هذا الآخر الذي تتجه له العبادة الزهدية والقيم الأخلاقية من أجل العبور نحوه.

سيكتشف خطاب الذات أن المشترك بين الباحث عن الله وبين الله هو الصفات، وسيسعى هذا الخطاب إلى جعل كل صفة إلهية قادرة بمفردها على تكوين وحدتها بطريقة جديدة، حيث تصبح الصفة بوحدتها التامة وحدة شيئين معاً، وحدة الشيء الخاص بالله، مع ذلك الذي يماثله من الصفات الإنسانية. ستلعب الصفات الإلهية دور الوسيط وتشغل منطقة المحايثة بين الله والإنسان، فالإنسان يمكن له الفناء عن صفاته والبقاء في صفة الله، وتصبح الصفات مشتركة بين الإثنين. والمتصوف الذي يمارس تجربة وجدانية فردية يدفعه حبه وإخلاصه لله إلى الاتصال به، سيرى أنه من الممكن نظرياً تحقيق هذا الاتصال أو الاقتراب بواسطة هذه الصفات، فالكثير من صفات الله الفعلية والمعنوية تشبه الصفات الإنسانية، على الأقل على المستوى اللغوي، الإرادة والكلام والحياة والعلم والسمع والبصر، كلها تقبل حملها على البشر مثل حملها على الله، وهذا يدفع السالك المتجه إلى الله إلى ترجمة فكرة الاتصال بالله بواسطة الشراكة في الصفات الإلهية، الأمر الذي يفسر لنا الكثير من عبارات المتصوفة وتعريفاتهم لمفاهيمهم الخاصة بالاتصال والتوحيد والفناء، بأن المقصود منها تخلي صاحب التجربة عن صفاته الذاتية والاندماج في صفات الله، وهو أمر سيجعل من خطاب الذات خطاباً أكثر اعتدالاً وأوضح مشروعية في الفضاء الإسلامي.

مرحلة التنزيه الذاتي الأخلاقية تتفوق على مرحلة الزهد من خلال انتقالها من

مفهوم الآخرية القائم على الانفصال بين الله والإنسان إلى مفهوم آخر للاختلاف بين الطرفين يحقق فكرة الوحدة ويتغلب بدرجة ما على الانفصال. فاختلاف الإنسان عن لله بسبب اختلاف العبودية والبشرية الإنسانية التي أكد عليها الزهاد تنتهي لتصبح اختلافاً بين شيئين يشتركان في الصفات الأساسية وأحياناً يتبادلان القيم ذاتها. هذا الاشتراك قد يكون أخلاقياً وبالتالي متبادلاً، كالحب مثلاً، أو اشتراكاً في صفات الأفعال الإلهية وصفات الله المعنوية.

إن الكلام عن التوحيد الذي تذكره كتب التصوف والذي قال به متصوفو القرن الثالث يكشف بوضوح إذن عن دخول المصطلحات الكلامية إلى حقل التداول الصوفي، فبالإضافة للجنيد هناك أستاذه الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243 هـ/ 857م) الذي تعلم من ابن كلاب المتكلم البارز وخاض نقاشات عميقة مع المعتزلة، وهناك سهل التستري (ت.283هـ/834م)، وهناك الحلاج، تلك الشخصية التي تسمح لنا في التعرف على إدماج المفاهيم الكلامية داخل خطاب الذات، الذي أوضح ماسينيون في دراسته الموسعة عنه الدرجة التي انخرط فيها الحلاج بالمناخ النظري لهذا القرن، بعد أن كشف لنا النزعات والميول النظرية والآراء المتعددة لهذا العصر.

الحارث بن أسد المحاسبي الذي عاش في القرنين الثاني والثالث الهجريين، يُعد واحداً من الذين تأثروا بعمق بالتراث العقدي المناهض للمعتزلة والمتعلق بأفعال الإنسان ومصدرها وحدود الحرية الإنسانية. قرأ المحاسبي المعتزلة وأخذ على عاتقه الوقوف بمواجهتهم، ورغم أنه كان قريباً من نقد ابن حنبل لما يسمى المعطلة والجهمية والمعتزلة، إلا أن ابن حنبل لم يتعاطف مع المحاسبي لأن هذا الأخير حافظ على الطرق الكلامية في الجدل وأخذ من المتكلمين بعض قضاياهم، فالمحاسبي كان متأثراً بمتكلم كبير هو عبد الله بن سعيد القطان (ابن كلاب) (ت. 241 هـ/ 855 م)، الذي لم يكن بدوره مُرحباً به من ابن حنبل.

كان الواجب الأول على المؤمن عند المعتزلة والأشاعرة هو النظر أي التفكير، وعند الحارث أول واجب على المؤمن هو أن يعلم أنه مربوب لا نجاة له إلا بتقوى الله، وأن الإنسان خلق للبلوى والاختبار في الطاعة والمعصية، وأصل التقوى محاسبة

النفس وليس هناك من مصدر آخر لهذه التقوى والمحاسبة إلا القرآن والسنة.[1]

اتخذ تحليل المحاسبي النفسي للأخلاق والدوافع التي تبعث على ما أسماه (الخطرات) أو الأفكار بنوعيها الخيرة والشريرة التي تحفز الإنسان على القيام بهذا الفعل أو ذاك، تحليلاً فريداً من نوعه. لقد جمع كتابه (الرعاية لحقوق الله) هذا التحليل، لدوافع الفعل الخيّر والفعل الشرير، وقد حدد ثلاثة مصادر لهذه الخطرات ولدوافعها، هي الخير والشر والنفس، الخير والشر قوتان خارجيتان مسؤولتان عن نشوء الخطرات، فالله يمثل القوة الخارجية الباعثة على الخطرات الخيرة، والشيطان الذي أسماه (العدو) يمثل القوة الخارجية الممثلة للخطرات الشريرة. النفس الإنسانية هي أرض النزاع، فإذا استولت الخطرات الشريرة على الإنسان، فإن الله قد يساعد هذا الشخص بإرسال ملائكته كي تنبهه وتوقظه من النسيان أو الغفلة التي يمكن لها أن تسمح لخاطرته بالسيطرة عليه، وإذا لم يحصل ذلك فإن العدو (الشيطان) يستولي على النفس.

ويقول الحارث صراحة، بأن الإنسان الصالح هو ذلك الذي لا يحتاج إلى ضميره الذاتي في الحكم على الأشياء، وإن الضامن الوحيد لبقاء الإنسان عارفاً ومتيقظاً من الدوافع الشيطانية، هو الالتزام بالكتاب والسنة. وبهذا التصور فإن الحارث الذي يدعو إلى قيمة أخلاقية كبرى هي محاسبة الإنسان الدائمة لذاته ويحلل طرق عمل هذه المحاسبة، يقول: "فأول منزلة من الرعاية...الرعاية عند الخطرات، بعد اعتقاد جمل حقوق الله تعالى، فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسنة دليله عليهما، فلم يقبلها باعتقاد ضمير، ولا يتركها يسكن قلبه في مجال الفكر من التمني وغيره".[2] ويبدو هذا الموقف معارضاً تماماً لموقف المعتزلة الذين أكدوا على دور الفاعل الإنساني في فعله.

بعد أن يحدد المحاسبي العناصر الثلاثة الدافعة للفعل الأخلاقي، الله وملائكته أولاً، والعدو المتمثل بالشيطان ثانياً، وهوى النفس الأمارة بالسوء ثالثاً، يقول: "قلت:

(1) المحاسبي، *الرعاية*، ص. 44.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي، *الرعاية لحقوق الله*، تح. عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ص. 96.

والخطرات من أين بدؤها، ومن أي الوجوه هي؟ أم من وجه واحد أم من وجوه شتى؟. قال: بدؤها من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله عز وجل، أو من العدو، وهي على ثلاث معان: تنبيه الرحمن...، والثانية: تسويل وأمر النفس... والثالثة: تزيين ونزغ ووسوسة من الشيطان". وبطبيعة الحال يدعم المحاسبي موقفه في كل فقرة بآية قرآنية تؤكد قوله، سواء في تنبيه الرحمن، أم في وسوسة الشيطان، أم في النفس الأمارة بالسوء. ويطالب بالاحتراز بالعلم من أجل عدم ارتكاب أي فعل خاطئ، والعلم عند المحاسبي ليس كأي علم معروف، ولا هو الحدس الإنساني أو المعرفة الأخلاقية، بل هو الكتاب والسنة، فعلى المؤمن أن يجعل الكتاب والسنة دليله.

وإذا كانت هذه العناصر الثلاثة هي الدوافع للخطرات الخيرة أو الشريرة، فإنه من أجل تثبيت الفعل الصحيح، لا يجب أن نعتصم فقط بالكتاب والسنة، بل يجب التفكير دائماً في عواقب الأفعال، وبطبيعة الحال فإن هذه العواقب هي الجنة والنار. ويشبّه الحارث علاقة المؤمن بأفعاله بعلاقة التاجر بتجارته، فكما أن التاجر يفكر دائماً بالربح والخسارة، فعلى المؤمن أن يفكر بالجنة والنار ويوم الحساب، يقول: "وكذلك التجار من أهل الدنيا: لا يقطعهم عن سفرهم الحر والبرد ولا الأمطار ولا الخوف من اللصوص ولا السباع، لحلاوة ما يأملون من الأرباح. فالعالم لله، والتاجر له أولى أن يخف عليه العمل إذا ذكر الربح الذي لا ينقطع ولا تنغيص فيه.... (فالله) يربحهم قصور الياقوت والزمرد والدر والدار التي لا تفنى". والعكس صحيح، في حالة إضاعة حق من حقوق الله، "يموت وهو مضيع لحق ربه جل وعز. فيحمل بذلك غضبه وعقابه".[1] ويخسر تجارته.

الفكر له دور عند المحاسبي، ولكنه دور مقنن فقط بالسيطرة على النفس، وهذه السيطرة لا تتم بناء على جهود الفكر المستقلة التي تحكم على الأفعال وعلى مدى خيريتها أو سوئها، ولكنه الفكر الذي يجد مرجعيته الدائمة في الوعد والوعيد، وفي الخوف من شدة العذاب والترجي لعظيم الثواب. فالفكر هو في التحليل الأخير هو التفكير في العاقبة، وبهذه الطريقة يحصل الخوف والرجاء

(1) المحاسبي، *الرعاية*، ص ص. 88-89.

اللذين يعدان من المقامات أو الأحوال الصوفية الرئيسة، ويؤكد المحاسبي نظريته في وظيفة الفكر بدعم قرآني: ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: 3).

الفكر أهم من العقل عند الحارث، لأن العقل قد يستقل بطريقة عمله ولكن الفكر مرتبط دائماً بمرجعياته المذكورة، لذلك كان الفكر أكثر ضمانة من العقل، مع العلم أن العقل عند الحارث ليس العقل المنطقي ولكنه العقل كغريزة. الفكر يعمل داخل الوظيفة التي حددها له المحاسبي التي هي حساب الأفعال بناء على العواقب، بينما العقل هو مصدر الغفلة والانحراف والتأويل والابتعاد عن العقيدة القويمة، وإذا كان لابد من المقارنة بين العقل والفكر فعلى المؤمن أن يأخذ بالفكر الذي يدرك العواقب. يقول عن أفضلية الفكر على العقل: "وإذا اجتمع همه ثم تفكر بالتوكل على الله لا على عقله، فتحت له الفكرة بمنة الله، لأن العبد قد يغفل إذا اجتمع همه واتكل على عقله".[1]

من الواضح كيف يأخذ المحاسبي التجربة الصوفية نحو اتجاهات جديدة، لقد أصبحت النفس محل صراع أخلاقي ديني ولم تعد تلك التي يجب أن نفرغها من كل شيء سوى الله بجهودنا الأخلاقية الخالصة، وإنما بجعلها قادرة على مقاومة الشيطان وذلك بخضوعها للفكر الذي يعرف كيف يتوكل ويعرف مآلات الأفعال ويعرف الموجهات الكبرى من القرآن والسنة.

بهذه الطريقة لا يذهب المحاسبي فقط لإدانة الفرق الإسلامية الأخرى التي استخدمت عقلها وأدى بها ذلك إلى الانحراف والشذوذ، ولكنه يعيد رسم صورة الله في التجربة الصوفية بألوان الثواب والعقاب ويستبعد الله بوصفه ذلك التنزيه الذي يجب على الصوفي أن يتنزه بجهده الوجداني الذاتي لمقابلته. لقد أصبح هناك بدائل كالجنة والنار تدعو الصوفي لأن يسلك بسببها أو من أجلها وليس من أجل الله كهدف بذاته.

الحارث بمحاولته قنونة الفعل الإنساني ووضعه ضمن سياق نظري وعملي يستند على الدين لا يقف ضداً على المعتزلة فقط، بل يعارض جانباً كبيراً من

(1) المحاسبي، *الرعاية*، ص. 70.

التراث الصوفي أيضاً، خصوصاً ذلك التراث الذي يجد في الله الحقيقة الوحيدة التي تحدد نمط أفعالنا كما كانت تفعل رابعة، حيث حب الله يكفي إذا كان حباً صادقاً أن تتحدد به كل المشاعر الأخرى. على الشعور الإنساني الخالص في حب الله والذي من شأنه أن يُغني عن التفكير بمنطق المؤمن التاجر، ويجعل من قوة الإنسان الداخلية حاكماً على الفعل الأخلاقي.

ولكن مع ذلك فإن الحارث قد انشغل مثل معاصريه بالقيم الأخلاقية التي يجب على الإنسان ممارستها، مما دفع به إلى إفراد عدد كبير من صفحات كتبه إلى مناقشة الصفات الرديئة في الإنسان وفي كيفية تجنبها، مثل، الرياء، والحسد، والعجب، والكبر، والغفلة، والغرة،..... وكان يقدم هذه القيم بشكل يتفق مع طرق الوعظ الديني، فهي قيم جيدة عنده وتحقق الرضا الإلهي لأن الدين هو من يتحدث عنها ويدعو إليها، وليست جيدة لأنها خيرة بذاتها ولا لأنها صادرة عن ضمير فردي. التصوف عند المحاسبي احتفظ بأهداف مماثلة للتصوف المعروف ولكنه لم يعد ذلك الجهد الذاتي الذي يتم بالتجربة الوجدانية الفردية، ولكنه صار ذلك الجهد الديني والأخلاقي الذي يجعل المؤمن نقي القلب متجهاً إلى الله بواسطة وسائل لم يكن التركيز عليها سابقاً مركزياً.

سهل التستري (ت. 283 هـ/ 896 م) أيضاً الذي كان متصوفاً بارزاً انخرط في النقاشات المتعلقة بالفعل الإنساني، متجاوزاً بذلك مثل الحارث، فكرة التجربة الصوفية الفردية، وبذل اهتماماً أكبر بتوسيع قاعدة المبادئ الدينية والنظرية للتصوف من أجل صناعة خطاب متكامل يحصل على شرعية عامة.

تحت تأثير الخطاب الكلامي الذي اهتم بالعقيدة وأسسها، ناقش مسألة النفس الإنسانية، كالحارث، ونظر إليها من جانبين، جانب عقدي، وجانب صوفي، فكانت النفس عنده هي المكان الذي يعكس حالة المصالحة التي أريدت بين الخطابين. النفس عنده أرض معركة أيضاً بين القلب الذي يوجهه الله ويمثل نفس الروح، وبين النفس الأمارة بالسوء وهي النفس الطبيعية، والتي يراد بها نفس الرغبات والميول التي يمليها الجانب الطبيعي من الإنسان. هذه النفس بجانبيها هي رهينة الله والتي يأخذها من

صاحبها في حالات النوم أو الموت أو الصعود الصوفي نحوه.

يضيف التستري إلى المفاهيم الكلامية التي تنظر للفعل لإنساني على أنه موزع بين الخير والشر جانباً ثالثاً يختص بالتصوف، فإلى جانب النفس الطبيعية الأمارة بالسوء والقلب المؤهل لهداية الله، هناك وجه آخر للنفس يوظفه الصوفي في عملية صعوده الروحي نحو الله، هذا الجانب هو الجزء الإلهي من النفس الذي يؤهلها للاتجاه إلى الله.

ثمة قسمة قريبة من تلك تتعلق بمفهوم الإيمان، فالتستري يتفق مع معاصريه من أصحاب العقائد المتكلمين من أن الإيمان هو تصديق بالقلب وقول في اللسان وعمل بالجوارح، ولكنه يعطي العنصر الأول من الإيمان (التصديق بالقلب) تأويلاً يتلاءم مع موقفه الصوفي، فيصف هذا التصديق بأنه يقين، أو نور من اليقين، فالتصديق عنده يتغير محتواه قليلاً ليصبح نوراً يستطيع الصوفي بواسطته أن يستوعب ويتلقى التجلي الإلهي الأخير الذي يحصل عليه جراء تجربته الصوفية، وذلك في رؤية مدهشة لله.

من الواضح أن الحارث والتستري يأخذان جانب العقائديين المناهضين للمعتزلة، خصوصاً في قضية الفعل الإنساني، التي لا يخضع فيها هذا الفعل إلى الضمير الفردي المستقل، ولا إلى الإرادة الإنسانية الحرة. الفعل الإنساني الذي يتحدث عنه التستري هو ذاته الذي يردده التيار التقليدي من الكلابية والماتريدية والحنابلة والأشاعرة بعده، التستري يسير على الخط التقليدي نفسه.

الله عند التستري هو خالق الخير والشر، وهذه قضية أولى مناهضة للمعتزلة، فالخير ليس مختصاً بالله والشر بالإنسان، كما قال المعتزلة بل كلاهما خلق إلهي. الله يملك المشيئة والإرادة المتحققة في العالم، وهذا يؤدي إلى القول إن أفعال الإنسان كلها من الله، والله يعلم كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل بعلم مسبق، وهي قضية سيسير على خطها الأشعري دون تحديد طبيعة هذا العلم.

الله يظهر الأمر والنهي ويساعد الناس بالهداية التي تأخذ شكل المعونة الإلهية

وعصمة الله للإنسان من ارتكاب المعاصي، ويضيف التستري الولاية، فالذي يحصل على المعونة الإلهية ويعصمه الله من ارتكاب المعاصي، يمكن له أن يصبح ولياً لله إذا تابع جهده الروحي. أما الذي لا يلتزم بالأمر والنهي فإنه يضع نفسه خارج العناية والتوفيق الإلهيين ويتعرض للخذلان، ويُحرم من العصمة. أفعال الإنسان كلها خلق إلهي، الحسن منها والسيئ، ولكن الإنسان هو محل ظهور هذه الأفعال التي يقوم بها الله، فالأفعال "منه، بهم ولهم". وبالتالي لن يكون مدهشاً لنا أن نلاحظ كيف انقسم تلاميذ التستري بعد موته إلى مجموعتين، واحدة اقتربت من دوائر الحنابلة، والأخرى (السالمية) اقتربت من دوائر المالكية.[1]

أبو منصور الحلاج، الذي نحمل عنه صورة الصوفي المتمرد ليس فقط على تراث أسلافه الصوفيين، بل على التراث النظري الإسلامي كله كما تحاول كتب التاريخ تصويره لنا، كان على الخط نفسه من محاولة بناء عقيدة تجمعها صلة قربى حميمة من علم الكلام. حاول الحلاج، وربما يكون الوحيد، الذي قام بذلك كمتصوف أن يبني عقيدة بالمفهوم الفني للعقيدة، يضع فيها تصوراته عن طبيعة التدين الإسلامي. لويس ماسينيون يقول عن عقيدة الحلاج إنها كانت تتفرع إلى خمسة مبادئ تحاكي الأصول المعتزلية الخمسة رغم بعض الاختلافات عنها، حتى بالترتيب الكلاسيكي المعروف الذي وضعه أبو الهذيل العلاف (ت.235هـ/840م)، وهي: القدر والعدل، التوحيد والصفات، الوعد والوعيد، الأسماء والأحكام، الأمر والنهي.[2]

لقد اعتقد المعتزلة أن الفعل الإنساني وأفعال القلوب مستقلة عن الله، وهي غير مخلوقة منه. لقد منح الله القلب الإنساني، وفقاً للمعتزلة، القدرة على الطاعة، كما منحه الاستطاعة على الفعل، ولكن هذه الاستطاعة تأتي قبل الفعل، مما يتيح للإنسان ممارسة حريته في الأخذ بفعل ما أو تركه. أبو الحسين البصري (ت. 436 هـ/ 1044 م) المعتزلي المتأخر نسبياً، يقول إن الله فوض الإنسان بالفعل عند لحظة الميثاق،

---

(1) Sahl al-Tustari, G. Böwering, ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.

(2) L. Massignon, ***The Passions of Hallaj***, p. 53.

فالله يتوقع من البشر أكثر من مجرد الطاعة السلبية، إنه يتوقع التزام القلب الحر.[(1)]

يرفض الحلاج شأنه شأن الأشاعرة رأي المعتزلة، ويذهب إلى موقف قريب من موقف جهم بن صفوان الجبري عموماً من أن الله يكشف عن قدرته في أفعال البشر مثل كشفه عن قضائه وقدره.[(2)] الله بالنسبة للحلاج هو خالق كل شيء، الموجودات والأرزاق والأفعال وصورة آدم.[(3)]

إن المسائل الأكثر أهمية في آراء الحلاج التي دخلت في نقاش عميق مع علم الكلام وتأثرت به، هي مسألة الله وصفاته، ومسألة المعرفة، والخلق الإلهي للكون. يعترف الحلاج بثنائية الذات والصفات التي قال بها الصفاتيون أثناء حياته وبعده. ولكن دون تقديم المبررات النظرية لذلك أو الدفاع الحجاجي عن هذه الثنائية. الذات هي مطلقة ومباشرة وهي الحقيقة أو (حق الحق).[(4)]

ما يريد الحلاج التأكيد عليه دائماً هو التنزيه الإلهي، وفي الوقت الذي لا ينكر فيه أن الله موصوف بالأوصاف التي ذُكرت في القرآن، وإن الله وصف لنا نفسه بإرادته الحرة، إلا أن هذه الأوصاف تفيدنا بتقديم صورة عن الله وبأن الله فاعل أزلاً، وأن هذه الصفات تنكشف ولا تتكشف،[(5)] دون أن يعني ذلك أن هذه الصفات يمكن أن تغير من طبيعة الله البسيطة والمنزهة. لم يميز الحلاج مثل ما فعل المعتزلة والأشاعرة بين نوعين من الصفات ذاتية وفعلية أو أزلية وزمانية، بل اعتقد على عكس ذلك أن الله يملك صفاته أزلاً وهي تبقى معه أبداً، وبذلك يكون أقرب إلى ابن كلاب والماتريدية والحنابلة. كما اعتقد الحلاج أن هذه الصفات لا يجب أن تجعلنا نمارس أي تشبيه لله مع مخلوقاته، بل يجب أن تُفهم بلا تشبيه ولا تجسيم ولا تكييف ولا تأويل ولا تمثيل، وهي الصيغة التي يرددها الحنابلة والتي صارت تعرف فيما بعد بموقف

---

(1) Ibid, p. 107.
(2) Ibid, pp. 107-8.
(3) Ibid, p. 100.
(4) Ibid, p. 77.

(5) ماسينيون، سابق، ص. 135.

"اللاكيف"، [1] الذي أكد عليه الأشعري في كتاب الإبانة عن أصول الديانة.

عادة ماينظر المؤرخون إلى جهم بن صفوان على أنه الأول الذي قال بالتنزيه الإلهي التام في الإسلام، فقد قال إنه لايجوز أن نقول شيئاً عن الله أو نثبت شيئاً يجعل منه شبيهاً بمخلوقاته. يمكننا أن نقول فقط إن الله مريد وقادر وخالق، وإنه ليس منفصلاً عن العالم ولا متحداً به أو متصلاً به، ليس فوق وليس تحت، والعالم كله تحت سلطته، الله قادر على تحرير نفسه من كل شيء ويبقى وحيداً يوم القيامة بعد إفناء البشر كلهم، وإفناء الجنة والنار.[2]

لكن جهم اضطر تحت ضغط فكرة الخلق إلى القول بصفات ذاتية لله وصفات فعلية، كي ينشيء علاقة منطقية بين الله الخالق وبين العالم المحدث في الزمان. وهي فكرة لم يوافق عليها الحلاج، رغم أن المعتزلة والأشاعرة لاحقاً أخذوا بها.

يعتقد الحلاج أن الله قبل الخلق كان موجوداً لنفسه في أزليته، ولم يكن هناك شيء ولا كلمات قبل ظهور الأشخاص والصور. في الوجود الذاتي الأزلي تأمل الله نفسه دون تجلي، وكان كل شيء معيناً كعلم وقدرة وحب وحكمة وجمال ومجد ورحمة وقدسية ولطف، وكل صفاته الأخرى. كل ذلك كان صورة في ذاته، وكانت صورته ذاته، ثم التفت بكماله في ذاته إلى هذا الذي في ذاته، ولم يكن هناك غير ذاته، مثل الإنسان الذي يرى شيئاً جميلاً في ذاته، فتبقى هذه الرؤية في الذات. بقي الله كذلك زمناً لا يمكن تقديره. التفت الله بعد ذلك إلى خاطر الرعية عنده وخاطب ذاته بكل كلماته وحادثها بكل المحادثة، وهمس لها. لقد حدث كل ذلك في ذات الله، من ذاته لذاته.[3] وكان ذلك سبباً في ظهور العالم من الأشخاص والصور وأرواح العلم والمعرفة. بعد ذلك صارت اللغة ممكنة، وصارت تتألف من: ملك، مالك، مملوك، وفاعل، فعل، مفعول.[4] وفي هذا السياق يفسر الحلاج آية الميثاق، بأن الإنسان لم يكن قد وجد بعد، وإنما كان الله يحدث نفسه

---

(1) Ibid, p. 128.
(2) Ibid, p. 125.
(3) Ibid, p. 104.
(4) Ibid, p. 102.

بنفسه عندما سأل: "ألست بربكم"؟ كما مر معنا. لذلك لا أحد يعرف من الملائكة والمقربين سبب الخلق ولا يعرفون كيف بدأ، وكيف ينتهي، لقد تحدث الله نيابة عن آدم وآدم صامت، بل لقد ألبسه الله ثوب المجد وحجبه عندما دعا الملائكة للسجود له (سبحان من أظهر ناسوته).[1]

الناسوت، أو الكائن الإنساني، هو الذي يقرر الأحكام، وهو صورة وجدت من كلمة الله قبل الخلق، هو الكسوة المجيدة لشاهد القدم (الأزلية)، وهو الذي سيكون مسؤولاً في الحكم الأخير.[2]

يقول ماسينيون إن سر الخلق عند الحلاج هو الحب، حب ذات الله لذاتها، فكان ميثاق الإنسانية احتفالاً للاختيار الذي طلبته روح الله، وكان قدر الإنسان أن تشارك صورته في هذا الاحتفال أو الحب الذاتي، ليس هناك من سبب آخر للخلق سوى الكرم الإلهي الخالص.[3]

الوجود بالنسبة للحلاج هو هدية إلهية، جود إلهي، وهذا الوجود في حالة إكمال لايتوقف أبداً.[4] والصورة التي يعرفها الله والتي خلق منها الإنسان (الناسوت) تشبه أسماء الله وصفاته، الإنسان هو انعكاس لها، شيء خاص بالله.[5]

يؤمن الحلاج أن الله خلق في موجودات العالم قواها الطبيعية التي تجعلها تتحرك وتنمو بذاتها، وأنها بهذا المعنى تستقل نصف استقلال عن الله، لأن العالم ينفصل عن الله ولكنه يبقى متصل به أيضاً. يقصد الحلاج من فكرة الانفصال تنزيه الله، ويقصد من الاتصال أن هذا العالم ناتج عن حوار بين الله وذاته، فالوجود واحد بشكل ما بهذا المعنى. إذن لا يجب أن يكون هناك أي وجه للشبه بين الاثنين، وفي الوقت نفسه يجب أن يكون العالم واحداً، فالعلاقة بين العالم والله

---

(1) Ibid. pp. 101-2.
(2) Ibid, p. 101.
(3) Ibid. p. 104.
(4) Ibid, p. 73.
(5) Ibid, p. 74.

مثل العلاقة بين القائل والقول، حيث ينفصل القول عن القائل ويصبح غيره ولكنه يبقى في النهاية قول القائل.

لقد ناقش المتكلمون فكرة العلاقة بين أفعال الأشياء الجزئية التي لاتنتهي وبين مفهوم (الفعل) الإلهي، وأقر الكثير منهم على أن الأفعال الحسية الجزئية هي خلق إلهي، بينما الفعل الإلهي بوصفه أصلاً هو عام وشمولي لدرجة لا يمكن لفعل البشر والأشياء الجزئية أن يستغرقه أو يستنفذه مرة واحدة، فقيام الفاعل الإنساني بالزنا لا يعني استنفاذ فعل الزنا الحقيقي أو النظري والمفهومي، الذي جعله الله لفعل الزنا، كما قال ابن كرام. والسجود للشمس لا يعني بالضرورة كما قال المريسي وابن الراوندي وأبو هاشم، نية تأليه الشمس. ذلك أن سعة الفعل وثباته شيء مختلف عن مسؤولية الفاعل الجزئية. لذلك فإن وصفنا لشيء ما يقع تحت إدراكنا، لا يتطابق بالضرورة مع حقيقته كمفهوم إلهي، كما يكرر الإباضية والحنابلة والحلاج. الحقيقة غير الحق، كما يقول الحلاج، فحقيقة الأشياء من جهة احتوائها على قصد الخالق تبقى موجودة نسبياً ومتغيرة أبداً، تبقى أشياء جزئية لا تستغرق الفعل الإلهي الشامل والكلي، مثل أفعال البشر من الزنا والسجود للشمس. ومن هنا فإن ما يحدث في العالم من حوادث جزئية لا تستنفذ الفعل الإلهي المحض والخالص والغائب، حسب الحلاج.[1] الأمر الذي يُبقي معرفتنا بالأشياء معرفة جزئية ونسبية.

هذا الموقف جعل الحلاج يُعجب بموقف ابن كرام الكلامي الذي كان يقول إن صفات الله كلها أزلية، وأنها تصف الله في حقيقته دون أن تضيف إليه أي تعدد أو يؤثر وجودها على وحدانية جوهره. وصفات الله هذه تتجدد مع كل حدث كوني جزئي، ففي كل مرة يُحدث الله في ذاته حدثاً جديداً، يُحدث في أحد مخلوقاته فعلاً معيناً. الله يتجلى بإرادته بواسطة الإحداث في صفاته الأزلية، فينتج تعيناً جديداً لهذه الصفات يتفق مع الحدث الجزئي الذي حصل في العالم المخلوق. ذات الله عند ابن كرام هي محل الحدوث الدائم الذي يوازي ويحاكي الحدوث في

(1) Ibid, p. 77.

العالم. فصفات الله شاملة وكلية وهي تتوزع بشكل لانهائي في الأحداث الجزئية التي تحصل في العالم.

نظرية ابن كرام هذه فريد في علم الكلام، وهي نظرية تؤكد على حضور الله الحقيقي في كل مخلوق بواسطة سلسلة من الحدوثات الكثيرة. وفي الوقت الذي وجد الحلاج في صيغة ابن كرام تفسيراً منطقياً للتجلي الإلهي، خاف آخرون من هذا الموقف لأن الحدوث الدائم في ذات الله ربما يؤثر على البساطة الإلهية، فقاموا بتعديله. حاول ابن سالم أن يصحح هذه الصيغة، لكن الحلاج أخذ بها لأنها تؤكد له أن الله يقف وراء أي شيء كشف عنه لمخلوقاته.[1]

وفي هذا السياق نفسه يعتقد ماسينيون أن الحلاج قد قال بوجود روحين في قلب الإنسان، واحدة مخلوقة ومتغيرة، وواحدة أزلية هي روح الله، فالأمر يشبه نور الشمس الذي يستمد ذاته من العرش، ومدد نور الروح من الله، إذا توقف العرش عن المدد توقفت الشمس عن الإضاءة، وإذا توقف الله عن إمداد الروح فإن الروح ستظلم.[2] وهذا يبدو تطبيقاً مباشراً لنظرية ابن كرام في الحدوثات الجزئية اللامتناهية للصفات الإلهية في ذات الله التي تجعل الحدوث في العالم ممكناً، فطالما أن الحدوثات الجزئية تحصل في ذات الله يصبح العالم وحركته أمراً ممكناً، وإذا توقف حدوث الصفات في ذات الله يتوقف العالم عن الحركة وعن الوجود، لكن الحلاج يستخدم مصطلحاته الصوفية الخاصة مثل النور والروح والمدد.

وعلى الخط نفسه من التفكير يذهب الحلاج نحو مزيد من الحوار العميق مع فكر عصره ليقر بعض الأشياء الخاصة به والتي يعتقدها مناسبة لعقيدة صوفية جديدة. كان النقاش محتدماً بين المتكلمين وغيرهم حول العلاقة بين الموجود والمعلوم، بين مفهومي الأزلي والزمني، بين ماهية الشيء ووجود الشيء، بين الوجود والإمكان. لم يتحدث القرآن عن ماهيات الأشياء ولكن تحدث عنها كموجودات حسية لها خصائص معينة.

---

(1) Ibid, p. 136.
(2) Ibid, p. 145.

بالنسبة للحلاج، فإن الشيء المُحدث معلوم ومقدور من الله منذ الأزل، وهو يصبح مفهوماً لنا عندما ندركه أو عندما تأتي فكرته إلى أفهامنا. تتمتع الأشياء عند الحلاج بدرجات متفاوتة من الحقيقة، فمعلوماتنا عن الشيء الذي يخضع لاستيعابنا وأذهاننا وذاكرتنا، تمثل الحد الأدنى من حقيقة الشيء وهويته المتمثلة بخصائصه الذاتية التي ندركها منه، بينما الإنية هي الوجود الموضوعي للشيء المرتبط بالخلق الإلهي أو الجانب الإلهي منه.

الشيء الفيزيائي أيضاً يجعلنا نتعرف على الله، ويصف الحلاج استيعابنا للجانب الإلهي بالشيء بالهضمة الروحانية، وهذا الجانب مشترك بيننا وبين الأشياء، فكل الأشياء هي ظهورات أمام الله المنزه والجوّاد، فهو مبدؤها وهي التي تكشف لنا الله بوصفه المصدر الفريد لكل الأشياء. أسماء الأشياء تعكس الله المتعالي، ورغبتنا بالأشياء تدرك حقيقة الله الفريدة من خلال هذه الأسماء، فالله الحق الواحد هو الموصوف بالأشياء وهو المسمى بها.[1] في الطواسين يقول الحلاج إن الحق (الله) يقع وراء الحقيقة الموجودة بالأشياء، وهذه الأشياء لا تتضمن بالضرورة الحق، ولكن الحكمة الإلهية تتجلى بها.[2]

من الملاحظ إذن أن الحوار الناشئ بين التصوف وعلم الكلام فتح باب التحالفات النظرية وولادة المواقف الحدية التي تقف على تخوم عدة خطابات كما رأينا مع المحاسبي والتستري والحلاج، وسنشاهد تعميق هذه العلاقات بعد إعدام الحلاج، حيث سيقترب الكثير من المتصوفة لينضموا إلى الحنابلة والبعض الآخر إلى المالكية، بعضهم سيذهب إلى الماتريدية الحنفية في خراسان، وستنشأ قرابة عميقة بين التصوف والمدارس الفقهية والكلامية في القرنين الثالث والرابع. أما الغزالي فسيضيف الفلسفة السينوية في القرن الخامس الهجري كمصدر آخر للتصوف في كتابه مشكاة الأنوار.

---

(1) Idid, pp. 75-6.
(2) Ibid, p. 78.

1-5 السند النصي

لقد نشأت في المرحلة الأخلاقية التي ركزت على التنزه الذاتي للمجرب فكرة مركزية هي التوجه لله، ورغم أن هذه الفكرة تقع في قلب الإثارات القرآنية، إلا أن فكرة التوجه لله كانت عند كثيرين فكرة وحيدة في النشاط الصوفي أدت إلى ما يمكن تسميته بعدم اكتراث المتصوفة بحرفية التعاليم الدينية التي كان آخرون يصرفون كل جهدهم لجعلها المرادف الوحيد للإسلام كدين. كان المتصوف لا يرى في الإسلام إلا فكرة التوحيد الإلهي، وكان يعتقد أنه لا يستطيع أن يكون مسلماً حقيقياً دون أن يبذل جهداً فائقاً في التعرف على هذا التوحيد. وكما ذكرنا سابقاً فإن الحيثيات الأخرى للدين مثل الأوامر والنواهي والشعائر الدينية لم ينظر الصوفي إليها على أنها تمثل حقيقة الدين الحصرية والنهائية، ولكنها حيثيات مساعدة على الفكرة المركزية التي هي معرفة الله أو معرفة توحيده.

اتسمت المرحلة المبكرة والحرة في تاريخ التجربة الصوفية بهذا التوجه نحو الله، كانت لحظة انفجار التفكير الحر الذي وجد في الإثارات الكونية التي جاء بها الإسلام أسئلة خصبة يمكن التأمل فيها بطريقة خلاقة بعيداً عن أية قيود دينية أو سياسية أو اجتماعية. كان الله في الإسلام مركز الكون ومصدره، وكان على المؤمنين أن يبحثوا في هذا المركز وفي صلته بالعالم. وهو أمر لم يقتصر على المتصوفة فقط بل شمل المتكلمين أيضاً.

لقد رأينا في خطاب القوة خصوبة الآراء والنظريات التي شارك بها مثقفو العصر آنذاك،[1] جهم بن صفوان وضرار بن عمر واسحق النظّام ومعمر بن عباد ومحمد بن كرام، وعشرات وربما مئات غيرهم. في القرن نفسه تقريباً، دخل خطاب الذات على خط التفكير الحر، وشارك من منظوره في تأمل التوحيد الإلهي والبحث عن منطقة اتصال بين هذا التوحيد وبين الإنسان. كان خطاب القوة في ذلك الوقت يبحث عن منطقة الاتصال ذاتها التي يبحث عنها خطاب الذات ولكن

---

(1) عبد الحكيم أجهر، *الله: الأخرية في الحضور* (الرباط: المركز الثقافي للكتاب، 2018).

منطقة المحايثة المقصودة كانت عند هذا الخطاب هي منطقة التقاء التوحيد الإلهي المنزه مع العالم الفيزيائي، بينما كان خطاب الذات يبحث عن منطقة الاتصال مع الله في الفرد، في النفس الإنسانية.

خطاب القوة وخطاب الذات اشتركا في السؤال نفسه، وحاول كل خطاب منهما أن يجد أو يصمم منطقة المحايثة بطريقة مختلفة عن الآخر، كانت فاعلية الله: قدرته وإرادته، تفسر عند خطاب القوة وجود العالم ونشاطه وعلاقة موجوداته ببعضها، وفي المقابل كان التنزيه الإلهي ومحاولة تنزيه الذات الإنسانية هي نقطة المركز في خطاب الذات لتفسير علاقة الله بنا.

في هذا البحث عن نزاهة الذات الإنسانية اعتقد أصحاب خطاب الذات أن هذه النزاهة توصل الإنسان إلى الله وتجعل منه فرداً كونياً ومتعالياً على شروط العالم الأرضي ومماثلاً للتنزيه الإلهي ذاته. في هذا البحث كانت الأوامر والنواهي التي ضبطها الفقهاء تمثل مرحلة دنيا بالنسبة إلى هذا التطلع. الأوامر والنواهي ربما تناسب العامة الذين لا يستطيعون ولا يريدون بذل الجهد المطلوب في معرفة الله وتنزيه الذات، بينما سيكون الأمر مختلفاً بالنسبة لهؤلاء الذين تجعل منهم نزاهتهم الذاتية قاب قوسين من الله بوصفه الحقيقة الكونية الأولى الفارغة من الانفعالات والرغبات ونوازع النفس الأمارة بالسوء.

هذا الموقف كان وراء ولادة شخصيات اعتقدت بأن علاقتها مع الله تخولها أن تنفرد بتقرير مصيرها معه بعيداً عن حرفية الطقوس، لأنها تفعل ما يزيد كثيراً عن هذه الأمور. كانت رابعة تعتقد أن حب الله يجعلها قريبة منه إلى درجة لا تحتاج معها إلى التقيد بالصلاة والصوم والحج بطريقة صارمة كما يريدها الفقهاء، كانت تصلي وتصوم أكثر من غيرها ولكن على طريقتها، وكانت تنظر للحج على أنه مكان لا معنى له إذا لم تجد الله الذي تحبه فيه. كان البسطامي والحلاج يعتقدان أن البحث عن الله من أجل إيجاده داخل الذات الإنسانية يجعلهما أكثر قرباً من الله مقارنة مع المؤمنين الذين غفلوا عن الله ذاته واستبدلوه بالطقوس والأوامر.

كان موقف المجرب الصوفي من الدين ومن الله تحديداً قد جعل من صاحب

التجربة مرجعية ذاته التي تقرر علاقتها مع الله على طريقتها، تقرر موتها ومصيرها الأخروي وطبيعة أفعالها على الأرض طالما أنها على صلة مع مركز العالم ومصدره، الله.

في مقابل ذلك كان المجرب الصوفي يشعر أن الاقتراب من الله أمر نسبي، وأن الاقتراب الحقيقي الذي يطمح له مستحيل أو يؤدي إلى الموت، وكان المجرب يُعبِّر عن هذه الحالة بالقول إنه يقف دائماً في منتصف الطريق، كما قرأنا في حالة الحلاج، أو أنه في حالة سكر تجعله يتوهم أنه اقترب من الحقيقة، كما تقول بعض الشذرات التي نُقلت عن البسطامي. يضاف إلى هذه العوامل الشعور بالعزلة الوجودية عن الآخرين، صحيح أن هذه العزلة كانت شيئاً مرغوباً فيه لكنها كانت مؤلمة أيضاً. كان أصحاب التجارب الوجدانية يكتشفون مع الوقت أن بحثهم عن الحقيقة النهائية المنزهة تعترضه عوائق لا حصر لها، وأن الطموح نحو الشعور باليقين من علاقة أحدهم مع الله أمر مستحيل. ولعل أحد الأسئلة التي جعلت الخطاب الصوفي خطاباً تاريخياً يكتشف منظوره الخاص في الإجابة عن سؤال التنزيه الإلهي، هو السؤال المتعلق بكيفية العلاقة مع الله. لم يكن هذا السؤال محسوماً، وبالتالي لم يكن المجرب نفسه على يقين من بحثه عن الله، كان يعرف أنه يريد الله في داخله، فيذهب إلى تنزيه ذاته والانصراف عن الدنيا ورغباتها وإلزاماتها كي يجعل النفس مكان إقامة ملائم لله، ولكن كيف يقيم الله في النفس وكيف للذات الإنسانية وللذات الإلهية أن تجتمعا في مكان واحد، كيف يمكن لطرفين يتحايثان أن يتحولا إلى هوية مطلقة؟ هل يتوحدان، هل يبقى الإنسان إنساناً أم يصبح إلهاً؟ إن عبارة الحلاج الأكثر كثافة وتلخيصاً لتلك الحالة "أنا الحق"، فيها من الغموض أكثر بكثير مما فيها من الوضوح. الحلاج نفسه كما قرأنا يؤكد على تنزيه الله بشكل لا يقبل المساومة، ويرفض أية آراء تعتقد أنه من الممكن مقاربة هذا التنزيه، والحلاج نفسه كان يرفض فكرة الحلول والاتحاد مع الله، وهو نفسه من كان يطلب الإغاثة بعد أن شعر أنه يقف حائراً في منتصف الطريق لا يستطيع الرجوع ولا المتابعة.

كان نقد الخطاب الصوفي يأتي من داخل التصوف نفسه، يقول أحمد

الدينوري (ت. 340هـ/951م) في نقد هؤلاء الذين ذهبوا بعيداً في سلوكهم الاستثنائي "لقد نقضوا أركان التصوف، وهدموا سبيله، وغيروا معانيه بأسماء أحدثوها، فقد سموا الطمع زيادة، وسوء الأدب (مع الله) إخلاصاً، والخروج عن الحق شطحاً..... وما كان هذا طريق القوم".[1]

هذا النقد كان قد بدأ بطريقة غير مباشرة مع الحارث بن أسد المحاسبي ومع الجنيد حيث انتقل خطاب التصوف نحو صياغة موقف أكثر اعتدالاً وأكثر تواضعاً في البحث عن الله وفي فهم تنزيهه. كما رأينا أعاد المحاسبي قنونة العلاقة الروحية مع الله وجعل من النفس الإنسانية الأمارة بالسوء مكان الصراع بين الله وبين العدو (الشيطان)، وأن المجاهدة الصوفية بالنسبة له ليست سوى العمل الدؤوب من أجل التغلب على العدو من خلال عون الملائكة وعون الكتاب والسنة. فكانت الأخلاق بالنسبة للمحاسبي ليست مجرد تنزيه للذات من أجل جعل النفس مكان إقامة جيد لله، ولكن الأخلاق هي تلك التي تمتلك أصولاً قرآنية ونبوية وتجعل علاقة الإنسان مع الله ومع الآخرين علاقة واعدة بمصير أخروي مُجز.

كما أعاد الجنيد تنظيم العلاقة مع الله التي يطمح لها خطاب الذات وجعل من البحث الصوفي بحثاً (صاحياً) لا سكر فيه ولا شطح، لا توهم ولا تعجل، بل بحث هادئ ومدرك لخطواته وعارف لحدوده وإمكانياته، إنه خطاب يجب أن يقوم حسب الجنيد على الإدراك الصاحي لمهمة الباحث الصوفي عن الله حيث يجب أن يستبدل صفاته الإنسانية التي تتسم بالنقص والعيب بصفات الكمال الإلهية، أو بمعنى أدق "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المُحب".[2] وقد جعل الجنيد لهذا النوع المُقترح من الاتصال بالله مستويات متعددة ينتقل بواسطتها الباحث عن الله بالتدريج ليحقق علاقته معه. يحدد الجنيد هذه المراحل على الشكل التالي: "والفناء ثلاثة: فناء عن الصفات والأخلاق والطباع، بقيامك بدلائل عملك، ببذل المجهود ومخالفة النفوس، وحبسها بالمكروه عن مرادها. والفناء الثاني فناؤك

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 413.
(2) السراج، *اللمع*، ص. 19.

عن مطالعة حظوظ، من ذوق الحلاوات واللذات في الطاعات، لموافقة مطالبة الحق لك، لانقطاعك إليه، ليكون بلا واسطة بينك وبينه. والفناء الثالث فناؤك عن رؤية الحقيقة في مواجيدك بغلبات شاهد الحق عليك، فأنت حينئذ فان باق، وموجود محقق لفنائك، بوجود غيرك عند بقاء رسمك بذهاب اسمك".[1] وبذلك يكون الجنيد قد ساهم بحل مشكلة اللقاء مع الله بطريقة يقبلها صاحب التجربة الصوفية ولا تذهب بعيداً في الإدعاء بالتوحد مع الله، فالهدف النهائي للمتصوف بالنسبة له هو البقاء في الله وليس الفناء[2] ولا الدعوة للموت التي تحدث بها أصحاب الوجد السكارى في حب الله، الفناء الذي يتحدث عنه الجنيد هو فناء المواجيد التي اعتقدها السالك في طريقه نحو الله، فالله يقع وراء كل وجد وكل اعتقاد لأنه الحقيقة المختلفة إطلاقاً عن كل شيء آخر، عندها لا يفنى الإنسان ولكن تختفي تلك الصور التي شكلها في طريقه، ويختفي اسمه الذي يمثل وهماً آخر، ولكن الإنسان يبقى في رسمه.

ومن الملاحظ أن الفناءات الثلاثة التي تحدث عنها الجنيد هي تلخيص لتاريخ التصوف كله في مراحل يتوجب على الصوفي اجتيازها مرحلة بعد أخرى، الفناء الأول يمثل مرحلة الزهد، مخالفة النفس وحبسها بالمكروه أي بالقوة عن مرادها، والفناء الثاني هو المرحلة الأخلاقية التي تنزه النفس حتى تصبح علاقتها مع الله علاقة مباشرة ولا يكون لها هم أو توجه إلا الله، ويهيمن الحضور الإلهي في الفناء الثالث على النفس لدرجة لا تعود قادرة على رؤية شيء سوى الله، عندها يفنى في السالك أو المجرب وجوده العرضي المتمثل بالمراحل الأولى، ويصبح موجوداً بالله، يفنى عن رسمه الأرضي المرتبط بشروط الدنيا المتمثل بالاسم، ويبقى بوجود الله دون اسم. المقصود هنا ليس الاتحاد مع الله بل الوجود الأصيل الحقيقي الذي يحصل بواسطة الآخر أو الله. هذا هو البقاء بعد أن تم فناء ما ينتمي إلى عالم

---

(1) أبو القاسم الجنيد، *رسائل الجنيد*، ت. علي حسن عبد القادر (برعي وجداي، القاهرة:1988) ص. 60.
(2) آنا ماري شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ترجمة، محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب (كولونيا & بغداد: دار الجمل، 2006) ص. 71.

الأرض المشروط والمفخخ بالرغبات التي تُلهي الإنسان عن الحقيقة الواحدة.

بذلك يجعل الجنيد من فكرة اللقاء مع الله فكرة ممكنة، فمنطقة المحايثة المطلوبة ممكنة على تخوم مستوى محدد من العلاقة مع الألوهية. هذا الموقف مع مواقف أخرى تحدث بها الجنيد، خصوصاً مسألة التوحيد جعلت منه "سيد الطائفة"، [1] و"إمام الطريقة"، و "تاج العارفين". أيضاً مارس الجنيد نقداً خفياً على البسطامي عندما قام بشرح شطحياته أو تبريرها من أجل تأهيله ليكون جزءاً من سلسلة المرجعيات الصوفية، وفي الوقت نفسه ناصب الحلاج العداء معبِّراً عن رفضه لمفهوم الآخير عن الله. [2]

سيذهب الجيل اللاحق التالي على الجنيد والمحاسبي إلى أبعد مما ذهب إليه هذان المتصوفان، إذ سيكون الهدف الكبير لجيل القرنين الرابع والخامس الهجريين، هو الخروج من العزلة التي كان ينشدها المتصوفة والتي جعلت من تجاربهم تجارب فردية استثنائية وصعبة، والتي ربطت التصوف إلى حد كبير بفكرة المعاناة الفردية. سيقوم متصوفة هذين القرنين بجعل التصوف مذهباً إسلامياً وسيقدمونه كمنظور خاص للإسلام. ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان لابد أن يعقد متصوفة هذه المرحلة مصالحة مع هذه المنظورات في الوقت الذي سيحرصون فيه أن يبقى التصوف فهماً مختلفاً عن الآخرين.

هذه المصالحة ليست فقط لدرء النقد الذي قامت به المدارس الأخرى ضدهم ولكنه نوع من الاقتراب من تخوم الخطابات الأخرى وإنشاء حوار معها، الأمر الذي سيجني منه المتصوفة فائدة كبيرة في جعل خطابهم خطاباً شرعياً في الضمير الإسلامي. كان الحوار بين الخطابات الإسلامية أمراً جوهرياً في التاريخ النظري لهذا الفكر، إذ من الصعوبة بمكان أن نجد خطاباً لم يؤثر ويتأثر بخطاب آخر،

(1) القشيري، *الرسالة*، ص. 340.

(2) يروي ابن العماد العكري في *شذرات الذهب* أن الكعبي المفكر المعتزلي الكبير قد وصف الجنيد بأنه "كان الفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم"، مأخوذة من علي حرب، "التصوف الإسلامي: هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق"، *مجلة الفكر العربي*، عدد 15، 1980، ص. 96.

وهذا ما أسميناه بنشوء الخطابات الحدية التي تقف على تخوم المدارس المتعددة، الفلسفة مع الكلام (الكندي)، والكلام مع الفلسفة (الرازي والغزالي)، والتصوف مع الكلام (المحاسبي والتستري)، الكلام والتصوف والفلسفة (الغزالي، أبو البركات البغدادي، ابن عربي، ابن تيمية...).

إن الخطابات الحدية تلغي فكرة المدارس المنغلقة على ذاتها القائمة على مبادئ صلبة لا يمكن انتهاكها، وتلغي فكرة البنية التي تجعل من التراث جزراً معزولة عن بعضها، تفتقد إلى الحوار والاتصال.

التصوف أو خطاب الذات كان أيضاً تاريخياً لهذا السبب أيضاً، فقد عقد صلة حوار مع النظريات والآراء الأخرى، هذا الحوار بدأ في القرن الثالث، وأخذ صيغته الواضحة في القرنين الرابع والخامس. إن شخصيات مثل السراج (ت. 378 هـ/988م)، والسلمي (ت. 412هـ/1021م)، والقشيري (ت. 465هـ/1074م)، والكلاباذي (ت. 380هـ/990م)، والهجويري (ت. 470هـ/1077م)، وكثيرون غيرهم، تكشف لنا عن هذا الحوار، الذي نقل التصوف من خطاب التجربة الفردية إلى خطاب تعليمي لحد ما، خطاب مكتوب ومحدد المبادئ، الأمر الذي جعل منه تأويلاً مختلفاً للإسلام، يشارك الآخرين الأصول الأساسية ويختلف معهم على تفسير هذه الأصول في الوقت نفسه.

وفي الوقت الذي يقوم فيه التصوف بعقد هذا الحوار وبتحويل التجربة الفردية إلى تأويل للإسلام قابل للتداول العام، يتحول إلى خطاب مدرسي. في الوقت الذي يتمكن التصوف من الاقتراب من الخطابات المتداولة وإنشاء حوار معها يجعل من نفسه قابلاً للشرح والتفسير والتعليم، يفقد طموحه الخلاق الأصلي للاقتراب من الحقيقة أو للبحث فيها، إذ تصبح الحقيقة ويصبح الله درساً للشرح في نص مكتوب يجب حفظه، وليس تجربة وجدانية وتحرراً من الحياة اليومية.

غالباً ما تعد بعض الكتب التي صدرت في القرنين الرابع والخامس المصادر الأساسية التي انعطفت في خطاب الذات نحو مرحلة جديدة، يمكن تسميتها بالمرحلة المدرسية، دون أن ننسى التمهيد الذي بدأه المحاسبي. الكتاب ذو الأهمية

الكبيرة في هذا السياق هو كتاب *اللمع* الذي كتبه أبو نصر السراج (ت. 378هـ/ 988 م)، الذي يمثل بوضوح كبير تحول التصوف إلى خطاب مكتوب ومتسق بعد أن كان التصوف أقوالاً قصيرة و حكايات عن الأفعال التي قام بها البعض. ثم كتاب *طبقات الصوفية* الذي كتبه السلمي (ت. 412هـ/1021م) بعد وقت قصير والذي اعتمد فيه طريقة الإسناد، وذهب فيه إلى تحديد هؤلاء الذين ينتمون للخطاب الصوفي فجعل لهذا الخطب نَسبٍ شرعي يمتلك الحـق في الحضور، ثم القشيري (465هـ/1074م) في *الرسالة*، الذي اعتمد لحد بعيد على الكتابين السابقين، هذه الكتب مؤسِسة للمرحلة المدرسية الصوفية.

جاء كتاب اللمع للسراج بعد خلافات كبيرة داخل الحلقات الصوفية، وبعد الشعور بضرورة أن يحقق هذا الخطاب حالة متسقة كخطاب يقدم رأيه في كل القضايا التي تدور حولها نقاشات المسلمين ويدعم هذه الآراء بالقرآن والحديث. كان هناك توتراً بين التستري وبين البسطامي، في طريقة فهمهم لله والاتصال به، كما كان هناك توتراً آخر بين الجنيد والحلاج، كما مر معنا، هذا إلى جانب الأزمة التي أنتجتها شطحات البسطامي وتجربة الحلاج.

حقق كتاب *اللمع* نوعاً من إعادة الصياغة للآراء الصوفية المتعددة ووضعها بشكل يرسم الملامح الأساسية لهذه الآراء بطريقة تحدد مبادئها العامة المُتفق عليها، ووفَّر لها السند القرآني والنبوي (الحديث) الذي يجعل من جهود المتصوفة السابقين جهوداً إسلامية خالصة بعد أن بدأت الشكوك تنمو حول هذا الخطاب وحول طريقة فهمه للإسلام. لقد أصبح التصوف طريقة حياة، وفهم مختلف وإضافي للدين، مؤسَساً على القرآن والشريعة والسنة النبوية، كما حاول التنسيق بين المفارقات الصوفية وشطحاتهم في أقوالهم وثنائياتهم، ووضعها في سياق يخفف من التوتر الحاصل بين أعلام التصوف. قام السراج كذلك بربط القيم الأخلاقية التي ركز عليها المحاسبي، الثقة بالله، التسليم بالأمر الإلهي ومحاسبة النفس، في حركة جدلية من سبع مقامات تمثل الدرب الصوفي، وفي مقابل ذلك

وضع تأملات التجربة الصوفية في سياق سلسلة من الأحوال.[1]

إلى جانب ذلك قام السراج بالحوار مع الخطاب الفقهي وبإنشاء مصالحة معه على درجة كبيرة من الأهمية، فهذه المصالحة تطلعت إلى استبعاد أية خصومة محتملة بين التصوف وبين الشريعة بالمفهوم التقليدي، خصوصاً أن التصوف المبكر كان يوحي بأن العلاقة الروحية المباشرة مع الله كافية لتحقيق جوهر الإسلام ولإرضاء الله بعيداً عن الأوامر الدينية التي اختص فقهاء الإسلام فيها وجعلوا منها جوهر الإسلام. يقول السراج: "وأما طبقات الفقهاء (فقد)...... خُصّوا بالفهم والاستنباط في فقه الحديث والتعمق بدقيق النظر في ترتيب أصول الأحكام وحدود الدين وأصول الشرع، فبينوا ذلك، وميزوا الناسخ من المنسوخ، والأصول من الفروع، والخصوص من العموم، بالكتاب والسنة والإجماع والقياس. وبينوا للخلق في أحكام دينهم من القرآن.....بهم (بالفقهاء) يحفظ على المسلمين حدودهم... قد أجمع أهل عصرهم على إمامتهم، لزيادة فهمهم ودينهم وأمانتهم".[2]

ولا يتوقف الأمر عند هذا المديح للفقهاء بالنسبة للسراج، بل يذهب إلى دعوة المتصوفة إلى الارتقاء بفهمهم للدين إلى مستوى الفقهاء وأصحاب الحديث، وإذا لم يستطع أحد المتصوفة امتلاك فهم الفقيه فعليه على الأقل أن يتجنب التساهل في أمور الشريعة، مثل: "النزول على الرُخَص، وطلب التأويلات، والميل إلى الترفُّه والسَّعات وركوب الشبهات، لأن ذلك تهاون بالدين وتخلف عن الاحتياط".[3]

ثم يبدأ السراج في تقديم مسائل التصوف، وهو تقريباً في كل قضية يأتي بآية قرآنية أو حديث نبوي حتى لو كان ضعيفاً، ليوفر الشرعية التامة لهذه المسائل. فهو حين يتحدث عن قضية التصوف الأولى خصوصاً في مرحلة الزهد، كقهر النفس وعدم تلبية حاجاتها وقطع علاقاتها مع مطلوبها، وجعل الله هو المطلوب الأول

---

(1) Michael A. Sells, (Editor, Translator, and Introduction) ***Early Islamic Mysticism*** (New Yourk: Paulist Press, 1996) p. 23.

(2) السراج، *اللمع*، ص ص. 14-15.

(3) سابق، ص. 16.

للجهد الصوفي، يروي عن الرسول (ص) الحديث الذي ينص: "أعدى عدوك التي بين جنبيك".[(1)]

ويحظى الجانب الأخلاقي في التصوف بسند قرآني وحديثي واسع، فهذا الجانب هو الأكثر أهمية وهو الذي شغل المتصوفة طوال تاريخهم يبحثون حسب السراج على "معالي الأحوال وفضائل الأعمال، وينبئ عن مقامات عالية في الدين، ومنازل رفيعة خص بذلك طائفة من المؤمنين، وتعلق بذلك جماعة من الصحابة والتابعين، وذلك أدب من آداب الرسول ﷺ، وخُلق من أخلاقه، إذ يقول ﷺ: "إن الله أدبني فأحسن تأديبي"، وإذ يقول الله عز وجل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4).[(2)]

يذهب السراج في كل كتابه ليعلن أن التصوف على وفاق تام مع النصوص المؤسسة للدين، وأن القرآن والحديث في وضعية انسجام مع قضاياه. ولا يتوقف الأمر عند ذلك بل إن النبي (ص) نفسه والصحابة هم الآباء المبكرون للحركة الصوفية، فقد وهبهم الله العلم اللدني الذي خصهم به، فحذيفة كان مخصوصاً بعلم أسماء المنافقين، وكان علي بن أبي طالب يقول: "علمني رسول الله ﷺ سبعين باباً من العلم لم يعلم ذلك أحد غيري"،[(3)] وهكذا هم بقية الصحابة.

واستناداً على مرجعية القرآن والحديث يفند السراج آراء هؤلاء الذين ينكرون التصوف ويتهمهم بعدم فهم القرآن والسيرة النبوية، "وإنما أنكر علم التصوف جماعة من المترسمين بعلم الظاهر، لأنهم لم يعرفوا من كتاب الله تعالى، ولا من أخبار رسول الله ﷺ، إلا ما كان في الأحكام الظاهرة وما يصلح للاحتجاج على المخالفين".[(4)]

بعد وقت قصير من صدور كتاب ***اللمع*** الذي أحدث انعطافة مهمة في خطاب الذات، ظهر كتاب آخر يتمم جهود السراج من زاوية أخرى، إنه كتاب ***طبقات***

(1) سابق، ص. 16-7. والحديث رواه البيهقي أيضاً عن ابن عباس، ولكنه حديث ضعيف.
(2) سابق، ص. 18.
(3) سابق، ص. 22.
(4) سابق، ص. 19.

الصوفية للسلمي. ميزة هذا الكتاب لا تقتصر فقط على تحديد المنتمين لهذا الخطاب وبالتالي جعله حركة لها هويتها وأبطالها، بل إنه يمثل سيرة ذاتية لهذا الخطاب الذي يبدو منسجماً مع نفسه على أساس الروايات التي يذكرها السلمي على لسان هؤلاء الثقاة الورعين الذين يشغلون موقعاً بارزاً في الضمير الإسلامي.

الأمر الذي يجب ذكره ويعطي أهمية خاصة لكتاب السلمي هو اعتماده منهجية جمع الحديث النبوي في ذكر أقوال وأفعال أبطال التصوف الكبار. كما ذكرنا سابقاً فإن المراحل المبكرة من الخطاب الصوفي لم تعتمد الكتابة كعنصر أساسي في التجربة الصوفية وقد اقتصر تراثها على الأقوال التي يرددها هذا المتصوف أو ذاك، لم تكن الكتابة والعلم بمعنى التدوين شائعة عند المتصوفة، كانت التجربة الروحية والسلوكية طاغية على كل شيء آخر، ولم يكن من هموم الصوفي أن يكتب نصاً عن تجربته أو رؤيته للتصوف، لقد حصل ذلك لاحقاً على يد الحلاج والتستري والمحاسبي والجنيد.

استرجع السلمي الروايات والأفعال لهؤلاء الناس وفق المنهج نفسه الذي اعتمده رواة الحديث، نقلاً عن فلان عن فلان عن فلان، حدثنا فلان عن فلان أن فلاناً قد قال: أو سمعت فلاناً يقول....[1] بالإضافة إلى تأكيده على دور الشريعة والمصادر النصية الأساسية في الإسلام، القرآن والحديث.

لم يكتف كتاب ***طبقات الصوفية*** بتكريس شرعية التصوف من خلال التأكيد على اتصال المرجعيات الصوفية ببعضها وتأكيد صحة أقوال شيوخها، وعقد صلة بين هذه المرجعيات وبين النبي (ص) والصحابة، فهذا التسلسل يقصد بالنهاية العودة في النَسب الصوفي إلى النبي (ص) نفسه وليس فقط إلى جيل الصحابة والتابعين، ولكنه يقوم كذلك بواحدة من أهم العمليات النظرية التي كان التصوف يريد من خلالها شرعنة ذاته أمام الضمير الإسلامي، هذه العمليات يمكن تسميتها بإعادة ترتيب التراث الصوفي باتباع منطق الانتقاء في أقوال وسلوك المتصوفة، من

---

(1) Sells, ***Early Islamic***, p. 23-4.

أجل تحقيق هذا الهدف الذي وجده جيل أواخر القرن الثالث والقرن الرابع ملحاً وضرورياً، وهو أن التصوف ينتمي بعمق إلى المرجعيات الرسمية السنية.

هذه الطريقة في الإسناد لأقوال وأفعال المتصوفة سيكون لها دور كبير في إمكانية تعليم التصوف في المدارس وتحويله إلى طريقة فهم للإسلام لها هويتها الخاصة إلى جانب الطرق والمدارس الأخرى، وسيجد التصوف بذلك مكاناً داخل الضمير الإسلامي، ويتحول من خطاب واجه تحديات كبرى عندما كان تجربة روحية خالصة لا تعترف إلا بهدف واحد هو الله، ولا بطريقة للوصول إليه سوى الذات الفردية، كما فعل ذو النون المصري والداراني ورابعة.....، إضافة للبسطامي والحلاج، إلى طريقة حياة يستطيع العامة عيشها وممارستها، والانتماء إليها وتجعل من متبعيها مؤمنين حقيقيين.

العمل المهم الآخر الذي أرسى بشكل نهائي الطابع المدرسي للتصوف، المتصالح مع الفقه، النسخة الشافعية منه، ومع الأشاعرة ومع الحنابلة ومع القرآن والسنة، والذي استفاد من الأعمال السابقة، هو *الرسالة* التي كتبها القشيري (ت. 465 هـ/ 1074 م). تُعد هذه الرسالة البيان الصوفي الأكثر وضوحاً عن الحوار الذي قام به خطاب الذات مع الخطابات الأخرى وخصوصاً خطاب القوة الكلامي بصيغته الأشعرية.[1] وإذا أردنا أن نعطي عنواناً عريضاً لجهود القشيري، رغم قيام آخرين كما رأينا بالمهمة نفسها، فإن هذا العنوان هو جعل التصوف سلطة معرفية ودينية قابلة للتداول العام داخل الفضاء الإسلامي.

من أجل تحقيق هذه المهمة قام القشيري بجمع كتابي *اللمع* للسراج والـ *طبقات* للسلمي في كتاب واحد مختصر، وأضاف اجتهاداته الخاصة، التي

(1) بالإضافة إلى كونه تعلم الفقه الشافعي وأصبح شافعياً، فقد تتلمذ على المذهب الأشعري في الكلام، وعدّه المذهب المعبر عن روح الإسلام الحقيقي، وقد كرس كتاباً للدفاع عن الأشعرية هو "شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة". ونلاحظ الأفكار الأشعرية واضحة في مقدمة كتابه، في دفاعه عن نظرية الجواهر والأعراض وأن الله خالقها جميعاً، ضداً على بعض المعتزلة الذين قالوا إن الله يخلق الجواهر فقط، وفي تكرار مفهومي القدم والحدوث، وأن الله يستدل عليه من خلق الأشياء خصوصاً الجواهر والأعراض. كما يجد القشيري اتفاقاً عاماً بين الأشاعرة والمتصوفة في أن أول واجب على المكلف هو النظر، أي التفكير في الله ووحدانيته. *الرسالة*، ص ص. 41-48 & مقدمة المحقق، ص. 10.

جعلت من الرسالة واحدة من بيانات التحول الرئيسة في التصوف. كان كتاب *اللمع* مهتماً بالأفكار فقط، أفكار التصوف وصداقتها مع الفقه والحديث والشريعة. في مقابل ذلك كان كتاب السلمي بحثاً في شخصيات التصوف وطبقاتهم، رغم أن التسلسل الزمني لأفراد هذه الطبقات لم يكن دقيقاً عنده. ولكن السلمي كان يريد انتقاء الأقوال والأفعال التي صدرت عن المنتمين لتاريخ التصوف التي تتفق مع الفهم الشائع حينها للإسلام، خطاب أهل الحديث، الخطاب الفقهي، الاتفاق مع السنة النبوية ومع القرآن بطبيعة الحال. رسالة القشيري جمعت بين الكتابين، فصارت الرسالة مؤلفة من قسمين، قسم نظري وقسم كرونولوجي (نَسَبي).

ذهب القشيري أبعد قليلاً من السلمي في تحقيق الموافقة المطلوبة مع الخطابات الأخرى، كان حواره معهم أكثر تصميماً على جعل التصوف قابلاً لتحقيق أعلى درجة من التداول العام. في هذا السياق مثلاً يتجنب القشيري ذكر الحلاج في طبقاته الواردة في الرسالة. لقد أورد السلمي في طبقاته الحلاج، وقال عنه أنه "والمشايخ في أمره مختلفون. رده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف". ولا ينكر السلمي أن آخرين قبلوا الحلاج على أنه من شيوخ الطريقة.[1]

هذه الشخصية الإشكالية التي يشير إليها السلمي، والتي يحاول فيها أن ينتقي من أقوال الحلاج ما يوافق الخطابات المتداولة ويحذف كل عبارة من شأنها أن تثير حفيظة الرأي العام، يرفض القشيري أن يدرجها في سلسلته. أحد التفسيرات لتجنب القشيري ذكر الحلاج في طبقاته، رغم أنه يورد بعض أقواله في الجانب النظري من الرسالة، هو أن القشيري كان يحاول منذ البدء إنشاء صلة بين النبي (ص) وبين شيوخ التصوف على امتداد تاريخ هذا الخطاب، وقد وجد أن ورود الحلاج ضمن هذه السلسة أمر يُسيء إليها، فالحلاج كما ذكر السلمي يمثل حلقة ضعيفة في هذه السلسة، في الوقت الذي يجب فيه تحقيق تسلسل نبيل يعود إلى النبي (ص) نفسه،[2] ووجود

---

(1) السلمي، *طبقات*، ص. 307-8.

(2) يعلن القشيري في بداية القسم المتعلق بطبقات الصوفية (أعلام التصوف) من رسالته بأن نَسَب الصوفية يعود بالتدرج الزمني إلى الرسول (ص)، ويضيف على ذلك أن المتصوفة هم خواص أهل السنة=

الحلاج في هذا التسلسل لا يناسب هذا الهدف.[1] طبعاً يؤكد ذلك حرص القشيري على جعل الرسالة موافقة كلياً للخطابات المتداولة ومتصالحة معها، وأكثر من ذلك يذهب القشيري في طموحه للقول إن التصوف هو السنة الحقيقية التي نتجت عن هذه السلسلة التي تمتد من النبي (ص) إلى الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين، ثم الزهاد والعباد ثم المتصوفة، الذين هم أكابر أهل السنة وخواصها.

ومن أجل إثبات أن التصوف هو الوريث الحقيقي لتراث النبي (ص) والصحابة، ينتقي القشيري من كل متصوف الأقوال التي تؤكد هذا الرأي ويستبعد كل رأي آخر قد يخرج عن السياق الذي رسمه منذ البداية.[2] ينقل مثلاً عن أحمد الأدمي (ت. 309هـ/ 921م) أنه قال: "من ألزم نفسه آداب الشريعة نوّر الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب ﷺ في أوامره وأفعاله وأخلاقه. وقال: أعظم الغفلة غفلة العبد عن ربه عز وجل، وغفلته عن أوامره ونواهيه، وغفلته عن آداب معاملته".[3]

ونقل عن أبي حمزة البزاز (ت. 289هـ/ 902م) أنه كان يقول: "من علم طريق الحق سهل عليه سلوكه، ولا دليل على الطريق إلى الله تعالى إلا متابعة الرسول ﷺ في أحواله وأفعاله وأقواله"،[4] إنه تأكيد مفرط على أن التصوف ملتزم بالسنة التزاماً يجعل

= وأكابرها، مما يجعل جهود القشيري لا تقتصر فقط على شرعنة خطاب الذات بل على جعله الخطاب الأكثر اتفاقاً وتطابقاً مع رسالة الإسلام ذاتها: يقول: "اعلموا (رحمكم الله تعالى) أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ، لم يَتَسمّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية سوى صحبة رسول الله ﷺ، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: (الصحابة). ولما أدرك أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة (التابعين)، ورأوا ذلك أشرف سمة. ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم عناية شديدة بأمر الدين (الزهاد والعباد). ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً، فانفرد خواص أهل السنة، المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم (التصوف)، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة. *الرسالة*، ص. 389.

(1) Jawad A. Mojaddidi, "Legitimizing Sufism in Al-Qushayri's "Risala"", ***Studia Islamica***, No. 90 (2000), p. 42.

(2) لا يختلف القشيري كثيراً عن السلمي في اتباعه لهذه الطريقة في اختيار أقوال بعينها قالها فلان أو آخر.

(3) القشيري، *الرسالة*، ص. 391.

(4) سابق، ص. 395.

من هذه السنة هي الطريق الوحيد للوصول لله الذي هو القضية الصوفية الأولى.

وفي روايته عن أبي يزيد البسطامي (ت. 261 هـ/ 875 م) لا نجد أية عبارة تحمل شبهة الشطح أو رواية من روايات البسطامي نفسه في معراجه إلى الله، أو في مخاطبة الله له، أو في مفهومه للتوحيد. على العكس نجد صورة البسطامي التي يرسمها القشيري أقرب لأحمد بن حنبل منه إلى البسطامي نفسه، فهو عند صاحب الرسالة رجل تقوى وورع ملتزم بالسنة والقرآن والشريعة. يقول القشيري عنه، نقلاً عن آخرين، حسب ما يروي، "لم يخرج أبو يزيد من الدنيا، حتى استظهر القرآن الكريم كله"، ويؤكد أن البسطامي كان متابعاً للسنة حتى في النوايا التي كان يحاكي بها الرسول (ص)، إذ ينقل عنه أنه قال: "لقد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفيني مؤونة الأكل ومؤونة النساء، ثم قلت: كيف يجوز لي أن أسأل الله تعالى هذا، ولم يسأله رسول الله ﷺ، فلم أسأله".[1] وقال البسطامي، حسب القشيري: "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة".[2] التزام الحدود والشريعة أهم بكثير من كرامات المتصوفة التي تُعد الرصيد الأهم بالنسبة لهم بوصفها المرجعية الحاسمة في مدد ودعم الله لهم.

وينقل عن بشر الحافي (ت. 226 هـ/840م) أنه رأى الرسول (ص) في منامه، فقال الرسول له: "يا بشر أتدري لم رفعك الله بين أقرانك (المتصوفة)؟ قلت: لا يا رسول الله، قال: باتباعك لسنتي، وخدمتك للصالحين، ونصيحتك لإخوانك، ومحبتك لأصحابي وأهل بيتي... هو الذي بلغك منازل الأبرار"، ولا يكتفي القشيري بتأكيد أهمية السنة النبوية والشريعة في التصوف تأكيداً عاماً، بل يذهب إلى تأكيد الفضل الكبير للفقهاء بأسمائهم، إذ يروي: "وسمعت بلال الخواص يقول: كنت في تيه بني اسرائيل فإذا رجل يماشيني، فتعجبت منه، ثم أُلهمت أنه الخضر عليه السلام فقلت له: بحق الحق من أنت؟ فقال: أخوك الخضر، فقلت له: أريد أن أسألك،

---

(1) سابق، ص. 396.
(2) سابق، ص. 397.

فقال: سل: فقلت: ماذا تقول في الشافعي رحمه الله تعالى؟ فقال: هو من الأوتاد، فقلت: ماذا تقول في أحمد بن حنبل ﷺ؟ قال: رجل صدّيق".[1] من الواضح أن أهمية الشافعي وابن حنبل بوصفهما مرجعين في الفقه لاتأتي من رأي شخصي ولكن من شهادة الخضر الذي تفوّق في علمه على علم موسى النبي كما يروي القرآن.

كان سعيد الحيري (ت. 298هـ/910م) معاصراً للجنيد ومساوياً له في مكانته، يقول: "الصحبة مع الله تعالى: بحسن الأدب، ودوام الهيبة والمراقبة، والصحبة مع الرسول ﷺ باتباع سنته، ولزوم ظاهر العلم. والصحبة مع أولياء الله تعالى بالاحترام والخدمة".[2] ومن الملاحظ في معظم إيرادات القشيري أنه لا يؤكد فقط على السنة والشريعة والعلم الظاهر، بل إنه غالباً ما يحاول ترتيب تلك الأشياء بالطريقة التي تم التعارف عليها في الفهم الإسلامي العام، فالقرآن أولاً، ثم سنة الرسول ثانياً، ثم الشريعة، ثم التصوف الذي يأخذ أشكال وصف مختلفة، مثل، "الصحبة مع أولياء الله"، "الكرامات"، عدم "الغفلة عن الرب"،.....

ويبالغ القشيري في التأكيد على قيمة السنة والشريعة كما رأينا، ويجعلهما أرفع مرتبة من العلم الذي يتحدث به المتصوفة، فينقل عن ابراهيم الخواص (ت. 215 هـ/ 830 م) وهو من المرجعيات الكبرى في التصوف أنه قال: "ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالِم من اتبع العلم واستعمله، واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم".[3] فالاقتداء بالسنن أرفع من العلم، وهو موقف يتجاوز كثيراً ما كان يتخيله أصحاب التجارب الوجدانية المبكرة.

من مساهمات القشيري أيضاً، أنه لم يطور فقط هذا الحوار بين الخطاب الصوفي وبين الخطابات الحَرفية والفقهية، بل كان يكرس فكرة السلطة الداخلية في التصوف، إذ لم يعد التصوف نشاطاً وجدانياً فردياً، ولا سلوكاً يستقل فيه المجرب بعلاقته مع ذاته باتجاه التقرب من الله، بل لا بد من خضوع التجربة الصوفية لكل من يريد

(1) سابق، ص. 405.
(2) سابق، ص. 407.
(3) سابق، ص. 411.

ممارستها إلى شيخ عارف، يوجه السالك إلى الطريقة التي يجب اتباعها. مفهوم السلطة هذا ليس جديداً تماماً، ولكن تأكيد القشيري عليه جعله شيئاً إلزامياً، يساهم بدوره وبقوة بفكرة المصالحة المتطرفة التي عقدها مع الخطابات الأخرى، الفقهية والحديثية والكلامية. ذلك أن التجربة الفردية قد تؤدي بالسالك إلى التفكر بالله بطريقة خاصة قد تصل به إلى نتائج وخيارات لا تحظى بالرضا العام، بينما الأمر بالنسبة للقشيري يرتبط بوجوب أن يخضع السالك إلى من يقول له إن الشريعة أولاً، والتدرج في الترقي الصوفي يتم وفق إجراءات وقواعد محددة، والتجربة الصوفية ليست نشاطاً حراً نحو الحقيقة كما مارسها الجيل الأبكر بل هي تعليم وتلقين وخضوع.

ينقل عن محمد الثقفي (ت. 328 هـ/940م) أنه كان يشدد: "لو أن رجلاً جمع العلوم كلها، وصحب طوائف الناس، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ أو إمام أو مؤدب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ، يريه عيوب أعماله، ورعونات نفسه، لا يجوز الاقتداء به، في تصحيح المعاملات".[1]

وفي تعريفه للصحبة وخصوصاً صحبة من هو أعلى مرتبة من الشخص، يقول: "فمن صحب شيخاً فوقه في الرتبة، فأدبه ترك الاعتراض، وحمل ما يبدو منه على وجه جميل، وتلقي أحواله بالإيمان به".[2]

وينقل عن أستاذه الدقاق الذي يبدي إعجابه المتكرر به "سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجر إذا نبت بنفسه، ولم يستنبته أحد يورق ولكنه لايثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء"، ويتابع الدقاق في ذكر سلسلة أستاذه وسلسلة الأساتذة الذين خضع كل واحد منهم للآخر، الأمر الذي يجعل الخضوع للأستاذ في تعليم التصوف، حسب القشيري، أمراً جوهرياً. ويذهب في تعظيم الأستاذ أو شيخ الطريقة إلى الحد الذي يتحدث به القشيري عن نفسه في الإعلاء من شأن أستاذه الدقاق، بأنه كان لا يدخل على مجلس شيخه قبل أن يكون صائماً ومغتسلاً، وكانت نفسه تراوده أن الله لو أرسل رسولاً في زمن الدقاق لكان

---

(1) سابق، ص. 402.

(2) سابق، ص. 294.

الدقاق نفسه، وأنه طوال صحبته لشيخه لم يجر في قلبه أو يخطر بباله اعتراض عليه.[1]

مع القشيري تتأسس سلطتان لخطاب الذات، أولاً، سلطة التصوف نفسه على المسلمين بوصفه التفسير الأصح للإسلام والأقرب للنبوة والصحابة، وهذا يمثل نوعاً من رفض خفي أو معلن للتأويلات الأخرى بعد أن أخذ منها ما يجعلها خيوطاً أساسية في النسيج الصوفي، وثانياً، السلطة الداخلية بين الشيوخ ومريديهم. وبهذه الصورة تغير اتجاه التصوف من ممارسة فردية للحقيقة تبحث عن الحرية الذاتية من عوالق الحياة اليومية والشروط الأرضية، إلى تعليم مدرسي، يوجه به الشيخ مريديه ضمن إجراءات وقواعد يراها الشيخ. وبذلك يتشارك الخطابان خطاب الذات وخطاب القوة الدخول في المرحلة المدرسية التي تقصي التفكير أو التجربة الحرة في فهم الله وفي البحث عن الطرق النظرية والوجدانية التي يمكن للأفراد أن ينجزوها في عملية استحضار الله المنزه داخل العالم أو داخل الذات.

5-2 النفري بوصفه استثناء في المرحلة التداولية

محمد بن عبد الجبار النفري (ت. 354هـ/965م) هو الشخصية الأخيرة للتصوف الذي لم يدخل بعد في المرحلة المدرسية، ذلك الشخص الذي لم يكتب على الطريقة التقليدية، ولكنه أيضاً لم يكتب نصاً متصلاً كما فعل أصحاب التعليم الصوفي. كان أسلوبه الكتابي جديداً لحد كبير، مجموعات من العبارات قصيرة غير شعرية ولا مبهمة، رغم صعوبة بعضها. تنتمي كل مجموعة من هذه العبارات القصيرة نسبياً إلى باب أطلق عليه اسم الموقف. النفري يستحق الذكر لأن مواقفه وعباراته القصيرة، كانت تدل على نوع من العودة بالخطاب الصوفي إلى مراحل تألق التجربة الفردية قبل أن تسيطر المرحلة المدرسية التعليمية عليها.

يمكن النظر إلى النفري على أنه صوفي متمرد على تلك المحاولات التي قام بها بعض المتصوفة من أجل المصالحة مع الخطابات المتداولة، فقد حافظ على مفهوم التجربة الفردية دون البحث عن مرجعيات ولا مصالحات مع خطابات أخرى

(1) سابق، ص. 297.

ولا مساومات مع السلطات الدينية. وقد أضاف للتصوف مصطلحات جديدة كمصطلح الموقف الذي أعطاه مدلولات تتجاوز المعرفة بالمعنى الصوفي أحياناً.

في تجربة النفري نجد شكلاً من أشكال التأويل للتراث الصوفي السابق، ولعل النقطة الأكثر أساسية في هذا التأويل نجدها في القيمة الإيجابية الكبرى التي يمنحها للإنسان في التجربة الوجدانية. لم تعد العلاقة مع الله مشروطة بعبور مرحلة الزهد والتواضع الشديدين، ولم تعد مسألة الاتصال بالله تعتمد جوهرياً على الإقلال من الشأن الإنساني أو ربما الحط منه، أو إلغائه. على العكس صارت التجربة الصوفية بالنسبة له تتمتع بهذا الكبرياء القادر على الاقتراب من الله بثقة تجعل من الإنسان صاحب خطاب يتبادله مع الله، فهو لم يعد ذلك الذي يبحث عن الحرية، بل هو ذلك الذي حقق هذه الحرية في ذاته واقتنع بأنه صار في مكانة (موقف) تخوله الارتقاء ليس فوق العلم فقط بل حتى فوق المعرفة، الأمر الذي يجعل الله يستوقفه ليتكلم معه ويخاطبه.

المواقف هو تلك الحالة التي تتجاوز المقامات والأحوال، والنفري يزعم أن هذه المواقف هي لقاءات مباشرة بينه وبين الله، فخطابه مع الله يحصل دائماً في هذه الموقف التي يصل إليها أو التي يرفعه الله إليها، وهذا بحد ذاته نوع من التمرد على التجربة الصوفية، خصوصاً المدرسية منها، وتمرد على فكرة السلطة التأويلية للإسلام أو لما هو متداول منه، كما هو تمرد على سلطة الشيخ الذي يقف وسيطاً بين المريد وبين الله. وفي الوقت نفسه لا نجد عند النفري شطحات، فقد اتسمت عباراته برصانة خاصة واعتدال ملف للانتباه. وربما تكون تجربة النفري ونصه الخاص سبباً في التقدير العالي الذي حظي به عند الشيخ الأكبر ابن عربي الذي يذكره مرات عديدة في الفتوحات المكية.

من هذه المواقف أنه كان يقول مثلاً في إلغاء الوسائط بين الله والمجرب أياً كانت هذه الوسائط: "وقال لي: كن بيني وبين ما بدا ولا تجعل بيني وبينك بدواً ولا إبداء"، "وقال لي: أريد أن أخبرك عني بلا أثر سواي"،[1] "وقال لي: إن رأيت

(1) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، *كتاب المواقف و كتاب المخاطبات*، تح. آرثر آربري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) ص. 5.

غيري لم ترني"،[1] حتى الذكر الإلهي هو واسطة لا تجوز في العلاقة المباشرة مع الله، "قالي لي: اجعل ذكري وراء ظهرك وإلا رجعت إلى سواي لا حائل بينك وبينه".[2] وفي قيمة الإنسان وكرامته: "قال لي: أنت معنى الكون كله"،[3] وفي إشارة إلى وجود شيء إلهي في الإنسان: "قال لي: فيك ما لا ينصرف ولا يُصرف". وفي مرادفة الله للحق والحقيقة "قال لي: الحقيقة وصف الحق، والحق أنا".[4]

التجربة الوجدانية هي مغامرة خطرة ولكن أصحابها يحظون بالتقدير الإلهي والنجاة، وأكثر المحظوظين في الوصول إلى الله هم المخاطرون، "قال لي: خاطرَ من ألقى نفسه ولم يركب، وقال لي: هلك من ركب وما خاطر، وقال لي: في المخاطرة جزء من النجاة، وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل"،[5] فالمخاطرة طريق النجاة وركوب المغامرة تجعل الموج يرمي من كان غارقاً في بحر التجربة إلى شاطئ النجاة.

وفي نص واضح عن قيمة الإنسان بوصفه خليفة الله على الأرض وكيف يحضر فيه الله وينسحب منه في الوقت نفسه، كيف يكون الله هو حقيقة الإنسان وهو الحقيقة المفارقة للإنسان في الوقت نفسه، "قال لي: إن استخلفتك أقمتك بين يدي وجعلت قيوميتي وراء ظهرك وأنا من وراء القيومية، وسلطاني عن يمينك وأنا من وراء السلطان، واختياري عن شمالك وأنا من وراء الاختيار، ونوري في عينيك وأنا من وراء النور، ولساني على لسانك وأنا من وراء اللسان، وأشهدتك أني نصبت ما نصبت وأني من وراء ما نصبت، ولم أنصب تجاهك منصباً هو سواي، فرأيتني بلا غيبة، وجريت في أحكامي بلا حجبة"، "وقال لي: إذا أشهدتك حجتي على ما أحببت كما أشهدتك حجتي على ما كرهت فقد أذنتك بخلافتي واصطفيتك لمقام الأمانة علي"، وفي تأكيد هذا الاستخلاف الإلهي والمفارقة الإلهية معاً،

---

(1) سابق، ص. 6.
(2) سابق، ص. 6.
(3) سابق، ص. 5.
(4) سابق، ص. 6.
(5) سابق، ص. 6.

يقول: "قال لي البس خاتمي الذي أتيتك به على كل قلب راغب بالرغبة، وكل قلب راهب بالرهبة، فتحوز ولا تحاز، وتحصر ولا تحصر".[1]

وفي قول يصل بجرأة التجربة الصوفية الصاحية إلى مداها الأبعد ويتجاوز حتى الوسائط السمعية في العلاقة مع الله يقول: "قال لي: الوقفة وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار"، والوقفة ليست وراء الأقدار فقط بوصفها المحطة الأعلى في بلوغ الله ومخاطبته، بل هي وراء كل الثنائيات وكل المفاهيم المتقابلة، هي وراء الماوراء الذي يبدو كل شيء آخر سواه أقل شأناً وأقل قيمة في معرفة الحقيقة: "الواقف ينطق ويصمت على حكم واحد"، "ليس في الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل"، "دخل الواقف كل بيت فما وسعه، وشرب من كل مشرب فما روى، فأفضى إلي وأنا قراره وعندي موقفه". وفي تجاوز التناهي الإنساني يقول: "لا ديمومية إلا لواقف، ولا وقفة إلا لدائم". ومن لم يتوجه إلى الله مباشرة فإن كل شيء يصبح حجاباً على الحقيقة "من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني".[2]

هذه عبارات قليلة من كتاب *المواقف*، وهو مع كتاب *المخاطبات* ممتلئ بحقيقة التجربة الصوفية التي تعكس آراء آخر المجربين الكبار في العصر المدرسي. إن عبارات النفري تتمتع بقيمة كبيرة في تراث خطاب الذات، كما تتمتع طريقة كتابته باستثناء خاص، فهو يحافظ على مبدأ التجربة الوجدانية المباشر والذهاب إلى الحقيقة دون وسائط، فالإنسان يمتلك كل ما من شأنه الاقتراب من أصله، وكل ما يجعله يتجاوز الأوهام والحجب للوصول إلى الحقيقة التي تقع وراء كل شيء. الإنسان كائن كريم ولا يجب عليه أن يمارس تجربته بالذل والتواضع اللذين يخفضان من شأنه، إنه بصورة ما كائن إلهي وهو الوحيد المرشح في الكون لبلوغ الحقيقة، إنه معنى الكون كله، وتجاوز كل أشكال المعرفة والعلوم التي يتعارف عليها الآخرون ويقفون عندها بسبب خوفهم، في الوقت الذي يملك الإنسان كل المؤهلات التي ترفعه لمقام الألوهة، ويملك القدرة على المغامرة في البحث عنها.

---

(1) سابق، ص. 9.
(2) سابق، ص. 10.

لا شطح يداري فيه المجرب جرأته في مقابلة الحقيقة، ولا وسائط تعيد صاحب التجربة الوجدانية إلى حالة الطاعة والخنوع، إنها تجربة ممتلئة في الكبرياء والعز، وتجربة لا هم لها سوى الحقيقة المجربة بالشعور وليس الحقيقة الملقنة من الآخرين.

أبو حامد الغزالي (ت.505هـ/1111م) يمثل الشخصية الأبرز في القرن الخامس الهجري الذي انطلق من الكلام والفلسفة نحو التصوف، والذي استطاع إدماجه داخل (العقيدة القويمة) حيث جعل منه علماً للأخلاق يصادق ويتحالف مع بقية العلوم العقيدية الأخرى، خصوصاً الكلام والفقه.

تصوف الغزالي ينقسم إلى نوعين، الأول تصوف كتاب *إحياء علوم الدين*، الذي جعل من التصوف جزءاً من العقيدة الإسلامية وهو تصوف يتعلق بالأخلاقيات التي على المؤمن التحلي بها، وهنا يبدو قريباً من المحاسبي، والثاني تصوف كتاب *مشكاة الأنوار*، الذي أراد فيه الغزالي، ربما لأول مرة، أن يجعل من التصوف رؤية للعالم. هذا الكتاب ترك تأثيره البالغ على ما بعده خصوصاً على شهاب الدين السهروردي المقتول (ت. 586هـ/1191م)، ولكن رؤية العالم التي تطلع إلى بنائها الغزالي لم تكن سوى نسخة روحانية معدلة من نظرية الفيض السينوية التي كانت شائعة ومعروفة آنذاك.

ما فعله الغزالي في مشكاة الأنوار لا يمس البنية النظرية للفلسفة الفيضية، ولا لنظرية المعرفة التي تمثل عملية موازاة أو محاكاة معرفية لبناء الكون القائم على الفيض. التغيير الأساسي الذي قام به الغزالي هو في استبدال المصطلحات الفيضية بأخرى، إذ كان المفهوم المركزي في مشكاة الأنوار هو النور، الله نور الأنوار، أو النور المحض الذي تفيض منه أو تنبعث الأنوار في طبقات متتابعة فيكشف عن وجود الموجودات في العالم. مفهوم العقل المستخدم هنا لا علاقة له بالعقل المنطقي، وإنما هو عقل كشفي، العقل هو تلك القوة التي تستطيع الارتقاء في معرفة الأشياء نحو نور الأنوار، ووسيلتها في ذلك ليس المنطق ولا مبدأ السببية الفلسفي وإنما الكشف الذوقي أو النوراني، وبذلك يصبح من الصعب أن نعزو للغزالي الأسبقية في بناء تصور صوفي نسقي عن العالم. تابع شهاب الدين السهروردي مشكاة

الأنوار الغزالية في وضع بناء عام للعالم، وكانت هناك تشابهات كثيرة بين كتاب مشكاة الأنوار للغزالي وكتاب حكمة الإشراق للسهروردي، لكن الأخير بذل جهداً أكبر وبطريقة لم تعرف التردد في محاولة بناء رؤية صوفية متكاملة ومستقلة عن غيرها، على عكس الغزالي الذي تنوعت كتاباته باتجاهات متعددة أفقدتها نسقيتها وكانت بعض الأفكار توظف لصالح أفكار أخرى. تجاوز السهروردي الأعداد المحددة في طبقات الأنوار التي حاكت العملية الفيضية السينوية، وجعل من أعداد طبقات النور لامتناهية على عكس الفلسفة الفيضية التي جعلت العقول الفائضة عشرة فحسب. لكن الأمر المؤكد أن السهروردي لم يتابع التراث الإسلامي الأكثر شيوعاً والذي كان يحاول إنشاء منطقة محايثة مباشرة بين الله والعالم على أساس الصفات الإلهية، بل كان من الواضح أن فكرة النور التي استعيرت من التراث الزارادشتي القديم شغلت عند السهروردي في تدرجاتها الفيضية منطقة الاتصال بين النور المحض الممثل بالله وبين الظلمة الممثلة بعالم المادة.

ابن عربي كان أكثر إخلاصاً للتراث النظري الإسلامي فأعاد الاعتبار الفلسفي للصفات والأسماء الإلهية ليجعل منها المنطقة التي يكشف الله فيها عن نفسه في العالم، وتشكيل منطقة المحايثة بين الطرفين.

الفصل السادس

ابن عربي

الكتابة وسردية تحولات الوجود



جاء ابن عربي (ت. 638هـ/1240م) بثورة كبيرة في خطاب الذات بعد أن دخل هذا الخطاب في مرحلة تعليمية إرشادية طويلة حرمته من إبداع تصورات خلاقة عن استحضار الله في العالم. جعل ابن عربي فكره يقوم على مفهوم الكثرة، وجعل فكره يقدم اعترافاته العميقة لكل كثرة في العالم مهما كانت، كثرة الميول والرغبات الإنسانية، كثرة الاعتقادات الإنسانية، كثرة الصور في العالم الفيزيائي، وحتى الله نفسه يتكثر في عدد لامتناه من الأسماء والصفات.

ولجعل فكره يقوم على مبدأ الكثرة قام ابن عربي بخطوة بالغة الأهمية وهي تمييز الوحدة عن التنزيه بوعي نظري ناضج لا يشبه في شيء موقف المتصوفة قبله، الذي كان التنزيه الإلهي بالنسبة لهم يقتضي بالضرورة التخلص وإنكار كل شكل من أشكال الكثرة في العالم.

اسم الله عند الشيخ الأكبر يُستخدم بمعنيين، الأول يعني الذات الأحدية المنزهة مطلقاً عن أية كثرة وتعين، والثاني هو الواحد بوصفه مرتبة من مراتب الذات والذي يضم عدداً لا متناهياً من الأسماء، الأمر الذي يجعل من الله الأسمائي وحدة وكثرة في الوقت عينه. وحدة الله بوصفه مرتبة يسميها ابن عربي الوحدانية أو الألوهة في كثير من الأحيان ليميزها عن الأحدية التي يطلقها على الذات والتي لا تحوي أي نوع من أنواع الكثرة. الكثرة في الله الواحد هي كثرة نسب وإضافات، وليست كثرة مادية، لأن الأسماء الإلهية هي علاقات ولأنها كذلك فهي ليست أشياء من أي نوع، ليست مفاهيماً ذهنية ولا مُثُلاً[1] ولا كليات، ولا أعياناً زائدة

---

(1) ليست مثلاً بالمعنى الأفلاطوني، ولكن بغض النظر عن المسافة النظرية التي تفصل ابن عربي عن أفلاطون، وهو أمر اختلف فيه الدارسون، فإن ابن عربي نفسه يُقدّر أفلاطون وينسبه إلى أهل الكشف الصوفية الذين يعرفون الحقيقة بالذوق والوجدان، رغم استدلاله بالفكر والعقل، وهو أمر يعتقده ابن=

بالمعنى الصفاتي الكلابي الأشعري والماتريدي والحنبلي.[1]

يتدرج ابن عربي في تعميق مفهوم الكثرة كلما انتقل من مستوى كوني إلى آخر، لكن الكثرة حاضرة منذ البداية ومنذ الحديث عن الوجه الآخر لله بوصفه مرتبة جامعة للأسماء. مفهوم الكثرة يصبح أكثر وضوحاً عندما يتجلى الله لذاته بذاته، أي عندما تتحول الأسماء الإلهية من وضعيتها ككثرة من العلاقات والنسب إلى وضعية جديدة هي وضعية الأعيان ثابتة، أي إلى صور داخل الله أو معلومات في علم الله، أي إلى كثرة أخرى أكثر تعيناً. فالانتقال الآن هو من علاقات أو نسب وإضافات إلى أعيان ثابتة في علم الله والتي ستصبح موجودات فعلية في العالم في الخطوة التالية.

نحن إلى الآن لم ندخل إلى العالم المادي، مازلنا في عالم الإلهيات، الذات المحضة ثم الله كمجموع أسماء، ثم الأعيان الثابتة، ثم بعد ذلك تنتقل الأعيان الثابتة من وضعيتها كممكنات عدمية في علم الله إلى الوجود الفعلي، فتأخذ كل عين صورتها في العالم الواقعي.[2]

النقطة التي يجب التأكيد عليها دائماً والتي تتمتع بدرجة عالية من الأهمية، هي أن هذه المراحل التي تتوالى من الذات الخالصة إلى العالم الفعلي لا تنفصل عن

= عربي نادراً عند القوم، أي بين الفلاسفة، يقول فيه: "من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود، وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة، والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء". *الفتوحات*، ج. 2، ص. 523.

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 4، ص. 42، يقول: " كون الباري عالما حيا قادرا إلى سائر الصفات نسب وإضافات له لا أعيان زائدة لما يؤدي إلى نعتها بالنقص إذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله بالزائد وهو كامل لذاته فالزائد بالذات على الذات محال وبالنسب والإضافة ليس بمحال وأما قول القائل لا هي هو ولا هي أغيار له فكلام في غاية البعد فإنه قد دل صاحب هذا المذهب على إثبات الزائد وهو الغير بلا شك إلا أنه أنكر هذا الإطلاق لا غير ثم تحكم في الحد بأن قال الغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما الآخر مكانا وزمانا ووجودا وعدما وليس هذا بحد للغيرين عند جميع العلماء به".

(2) سابق، ج. 4، ص. 196.

بعضها زمانياً، فهذا الترتيب أو التتابع من مرحلة إلى أخرى تتابع تقتضيه ضرورة السرد اللغوي الشارح لوجود العالم ووضعه في مفاهيم محددة، أما في فكر ابن عربي فالعالم قائم على وضعيته تلك أزلاً،[1] الأمر الذي يجعل فهمنا لأهمية الكثرة في فكر ابن عربي فهماً صريحاً، رغم صعوبة ذلك، ورغم الغموض الذي تثيره رؤية من هذا النوع والذي جعلها تتعرض لتأويلات كثيرة. هذا التتابع المفهومي اللازمني يعني رفض فكرة الخلق من عدم،[2] "اعلم أن علم البدء علم عزيز وأنه غير مقيد وأقرب ما تكون العبارة عنه أن يقال البدء افتتاح وجود الممكنات على التتالي والتتابع لكون الذات الموجدة له اقتضت ذلك من غير تقييد بزمان، إذ الزمان من جملة الممكنات الجسمانية فلا يعقل إلا ارتباط ممكن بواجب لذاته فكان في مقابلة وجود الحق أعيان ثابتة موصوفة بالعدم أزلاً، وهو الكون الذي لا شيء مع الله فيه".[3]

الموقع النظري الأول للأسماء الإلهية هي أنها نسب وإضافات، وفي موقع نظري ثاني هي الحقائق الإلهية، وفي موضع نظري ثالث، هي الله نفسه (ليس الذات)، وفي موقع رابع الأسماء الإلهية هي الحضرات الإلهية، كل اسم حضرة وكل حضرة مشروع عمل إنساني وكوني بذاته، الله هو الاسم المرادف للحضرة الإلهية بوصفها جامعة لتلك الحضرات، وفي موقع خامس هذه الأسماء هي أرباب، ولكل منه سلطته الخاصة في العالم.

---

(1) "وبعد أن علمت هذا فقد علمت علم الظهور وعلم الابتداء فكأنك علمت علم ظهور الابتداء أو ابتداء الظهور فإن كل نسبة منهما مرتبطة بالأخرى فإن كان ظهور الابتداء فما حضرة الإخفاء التي منها ظهر هذا الابتداء فلا شك أنه لم يكن يصح هذا الوصف إلا له ففيه خفي وبه ظهر فحالة ظهوره عن ذلك الخفاء هو المعبر عنه بالابتداء وإن كان ابتداء الظهور، و فهل له نسبة إلى القدم إذ لم يكن له حالة الظهور فما نسبة القدم إليه قلنا عينه الثابتة حال عدمه هي له نسبة أزلية لا أول لها وابتداء الظهور عبارة عما اتصفت به من الوجود الإلهي إذ كانت مظهر الحق فهو المعبر عنه بابتداء الظهور فإن تعدد الأحكام على المحكوم عليه مع أحدية العين إنما ذلك راجع إلى نسب واعتبارات فعين الممكن لم تزل ولا تزال على حالها من الإمكان فلم يخرجها كونها مظهرا حتى انطلق عليها الاتصاف بالوجود عن حكم الإمكان فيها فإنه وصف ذاتي لها والأمور لا تتغير عن حقائقها باختلاف الحكم عليها". ***الفتوحات***، ج. 2، ص. 55.

(2) Henry Corbin, ***Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi***, Trans. Ralph Manheim (Princeton, N.J: Prinseton University Press, 1969) p. 185.

(3) ابن عربي، ***الفتوحات***، ج. 2، ص. 55.

مفهوم الأعيان الثابتة هو المفهوم الذي ارتبط بشكل حصري بابن عربي والذي يمثل مفهوماً مفتاحياً في رؤيته الكونية. ومن الممكن لنا إدراك أهمية هذا المفهوم عندما نتلمس موقعه النظري الذي يعقد صلة تفسيرية بين الله وبين العالم، تلك الصلة التي شكلت واحدة من نقاط الجهد النظري الكبير في كل الفكر الإسلامي والتي انقسم حولها هذا الفكر، فهذه الصلة تمثل منطقة المحايثة المركزية التي تعين الله في العالم.

الأعيان الثابتة لها عدة مترادفات، فهي معلومات الله، وهي الممكنات، وهي تعينات أسماء الله، وهي الكنز الإلهي الخفي، وهي تجلى الله لذاته بذاته. يميز ابن عربي بين الوجود والثبوت في حديثه عن الأعيان الثابتة، فهي ثابتة بعلم الله ولكنها معدومة بالنسبة للوجود، وهي لامتناهية، بعضها يرجح الله وجوده على عدمه وبعضها لا، وتلك التي تحصل على الوجود تشكل العالم الذي نعرفه، والأعيان لامتناهية في مرحلتها العلمية. وحتى تلك التي رجّح الله وجود بعضها لا تخسر وضعيتها الأولى بوصفها معلومة لله كعين ثابتة، فهي تبقى دائماً تمتلك وجودين، وجود علمي عدمي عند الله (ثبوت)، و (وجود) فعلي في العالم.[1]

لا ينكر ابن عربي القرابة النَّسَبية لمفهوم الأعيان الثابتة من مفهوم شيئية المعدوم المعتزلية، ذلك المفهوم الذي حاول المعتزلة من خلاله ردم الفراغ النظري بين العدم والوجود. يؤكد ابن عربي من جهة أخرى أن هذا المفهوم لم يرد حرفياً في نص ديني ولكنه هو المقصود بالكنز المخفي في الحديث القدسي الذي يقول الله فيه إنه كان كنزاً مخفياً فأحب أن يعرِف ويُعرَف فخلق الخلق (وتعرفت إليهم فعرفوني).[2] يقول: "وأما الخبر النبوي الثاني من الخبرين فما روى عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه أنه قال كنت كنزا لم أعرف فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني ففي قوله كنت

---

(1) سابق، ج. 4، ص. 420، انظر أيضاً:
William C. Chittic, ***The Sufi Path of Knowledge*** (Albany: State University of New York Press) p. 11-12.

(2) طبعاً لا تشير هذه العبارة (وتعرفت إليهم فعرفوني) إلى نقص في علم الله، ولكن التعرف الذي يقصده ابن عربي هنا هو التعرف على الموجودات في مرحلة انتقالها من الصورة العلمية التي تعكس علم الله المطلق، إلى الصور الفعلية التي تجعل من العالم موجودات جزئية وفعلية، لها خصائص فيزيائية.

كنزا إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة وهي قوله إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ".[1] الأعيان الثابتة هي معلومات الله التي تعكس علم الله المطلق في كل شيء، وهي الله الأسمائي في الوقت نفسه، هي الاثنان معاً: العلم والله، يقول الشيخ: "إن علمه سبحانه بالأشياء ليس زائداً على ذاته بل ذاته هي المتعلقة من كونها علماً بالمعلومات على ما هي المعلومات عليه، خلافاً لبعض النظار".[2]

الإنجاز الأكبر لابن عربي كان أولاً في صياغة هذه الرؤية التي تتصف بالاتساق المفاهيمي لحد بعيد، وثانياً في وقف النزعة الصوفية القديمة القائمة على الإنكار، إنكار التعدد والكثرة في النفس الإنسانية وفي الاجتماع البشري وفي العالم الفيزيائي. خطاب الذات سيضع مع ابن عربي حداً نهائياً لكل ذلك. يمكن وصف نص ابن عربي بأنه ذلك النص الشجاع الذي يواجه المشاكل الكبرى التي أقصاها التصوف القديم من دائرة اهتمامه، كان نصه نص اعتراف صريح بالعالم، وبكل تفاصيله، إذ أنه من المحاولات النادرة التي يسرد هذا الخطاب موقفه من الكون بالكتابة والمفاهيم التي يتسم بعضها بالجدة مثل مفهوم، الأعيان الثابتة، ومفهوم العماء ومفهوم الخيال ومفهوم الإنسان الكامل....، هذه المفاهيم جعلت نص ابن عربي ليس فقط منافساً للنصوص والخطابات الكبرى في التراث، بل نصاً قادراً على تحديها وتقديم نفسه بطريقة تتجاوزها من جوانب كثيرة.[3] وهو نص يتصف

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 232.

(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 259.

(3) كثير من الباحثين أطلق على فكر ابن عربي صفة فلسفة، فلسفة صوفية أو انطولوجيا، أو فلسفة فقط. أبو العلا عفيفي في مقدمته لـ *فصوص الحكم*، فرانز روزنتال في *ابن عربي بين الفلسفة والتصوف*"، وحتى وليام تشيتك الدارس الأكثر تدقيقاً لنص ابن عربي، كثيراً ما يستخدم كلمة فلسفة في وصف فكر ابن عربي على أن تفهم كلمة فلسفة بالنسبة له بالمعنى العريض وليس بوصفها حقلاً فكرياً محدداً يشبه ذلك الذي ينتمي إليه ابن سينا مثلاً. ويضيف تشيتك أنه حتى هنري كوربان وتوشيكيهو إيزوتسو قدما للغرب ابن عربي على أنه مفكر أصيل واستثنائي أضاف إلى عالم الفلسفة. ربما ساهم ابن عربي في دفع الباحثين لتسميته بذلك لأنه لم يذكر عن نفسه أنه صوفي:

- William Chittic, Ibn ‘Arabi, ***Stanford Encyclopedia of Philosophy***, First published Tue Aug 5, 2008; substantive revision Mon Feb 10, 2014.
- Rosenthal, F. “Ibn ‘Arabî between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”, ***Oriens*** 31, 1988, pp. 1–35.

بالاتصال السردي، ويجعل كل قضايا الوجود واللغة قضايا نظرية مفتوحة على التأويل والاستلهام، وبطبيعة الحال فإن السرد الابن عربي له خصوصيته التي لا تشبه أنواع السرد الأخرى في الإسلام.

6-1 وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود؟

باستثناء الكرامية، في المرحلة المبكرة لخطاب القوة الإسلامي، التي أنشأت صلة عضوية بين الصفات الإلهية ومفرداتها الواقعية، وباستثناء مفهوم المعتزلة "شيئية المعدوم" الذي حاول أن يفسر نظرياً العلاقة بين العلم الإلهي الأزلي وبين المعلومات التي ستصبح موجودات فعلية في العالم، وباستثناء بعض الشذرات والتلميحات التي نقرأها لهذا المفكر أو ذاك والتي لا نعرف عنها تفاصيل كثيرة تشرحها وتفسرها، لا نجد جهوداً نظرية كبيرة من قِبل المدارس والمفكرين نحو تأسيس هذه العلاقة المتسقة أو المتداخلة بين الصفات الإلهية والعالم.

كانت هذه معضلة كبيرة شغلت أبطال خطاب القوة قروناً قبل البدء بمحاولة إصلاح هذا الموقف النظري، فقد كان هناك استقطاب كوني بين إله واحد أزلي مع صفاته، لا يتغير ولا يجوز عليه الحدوث، وبين عالم وجد في الزمان ومحكوم عليه بالتغير والحدوث الدائمين، ولم يستطع أصحاب هذا الخطاب بما في ذلك المعتزلة أن يجدوا صلة أكثر إقناعاً بين الصفة أو الاسم الإلهي وبين الموجودات.

كانت منطقة المحايثة أو منطقة الاتصال بين الله والعالم، في خطاب القوة، قد أخذت شكل السؤال النظري والديني الكبير الذي وقف وراء الانشقاقات والاجتهادات والمساهمات والإبداعات والإخفاقات في تلك المرحلة، وكان على الإجابة المفترضة أن تنشئ منطقة محايثة متسقة بين الله والعالم، وفي الوقت نفسه كان عليها أن لا تفرط بالتنزيه الإلهي وبوحدة الله. سنجد في فترة متأخرة مفكرين ينتمون لخطاب القوة قاموا بتلك المحاولة، جزئياً إمام الحرمين الجويني، ثم الشهرستاني، والفيلسوف أبو البركات البغدادي (ت. 560هـ/ 1165م) ثم فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/ 1209 م)، وصولاً إلى الاجتهاد الأكثر نضجاً المتمثل بابن تيمية (ت. 728هـ/1327م).

ابن عربي الذي ورث تركة فكرية غنية من المتكلمين والفلاسفة ومن المتصوفة المبكرين، سيذهب إلى المنطقة القصوى في محاولة إنشاء تلك المنطقة المشتركة والقابلة للتفسير بين الله بالعالم. يخفف ابن عربي من فكرة القطبية الحادة بين الطرفين، فالعالم بوصفه الآخر بالنسبة لله هو آخر لأن الله أحب ذلك، وليس آخراً لأنه يختلف بكل سماته الجوهرية عن الله. الله أو الأصل يصير آخراً لأنه أنتج بذاته هذه الآخرية، العالم هو ذاته وهو الآخر في الوقت عينه. الله والعالم يتبادلان شرعية الوجود، كل طرف يحصل على تفسير لوجوده أو معنى وجوده من الآخر، كل طرف هو امتداد للآخر وغير له، يماثله ويختلف عنه في الوقت نفسه، وهذه الآخرية تحصل بواسطة الأسماء الإلهية كلها، وليس بعدد محدود منها، فكل الأسماء تتعين كأعيان في علم الله وتتجلى صوراً فعلية في العالم، وهذا ما يجعل حضور الله في العالم حضوراً كلياً، أما التنزيه الإلهي فله شأن آخر يختلف عن خطاب المتكلمين المبكر.

بهذا الاستحضار الشامل لله في العالم تأسست معادلات نظرية جديدة، ومن الممكن لنا القول إن الإنجاز الأكبر لابن عربي هو في بنائه رؤية للعالم تخلصت لحد بعيد من الانفصالات بين المستويات الكونية، وكان ذلك نتيجة لخروجه عن طرق التفكير القديمة ورفضه الاقتصار على عدد محدود من الصفات الإلهية، وصياغة تصور مختلف عن الله. بمعنى آخر كانت نظرية الاستحضار الشامل لله تعني عند الشيخ نوعاً من انتاج الآخرية في الذات، وجعل هذه الآخرية وجهاً آخر لها، الله، أسماؤه، الأعيان الثابتة، العالم، كلها ترتبط ببعضها نظرياً و دون فراغات مبهمة.

الفراغات الكبرى التي سيطرت سابقاً على الفكر حرصاً على الوحدانية الإلهية، تمثلت أولاً في فكرة الخلق من عدم، والفراغ الآخر هو علاقة الله بالعالم بعد الخلق حيث الانفصال بينهما يسيطر على هذه العلاقة، والفراغ الثالث هو خلو العالم من القوة الذاتية ومن الفعل. لقد أدى كل ذلك إلى صياغة رؤية للكون متقطعة ومنفصلة عن بعضها البعض، وكان هذا التقطع ينعكس بوطأة شديدة على حياة البشر اليومية والاجتماعية، ذلك أن رؤية كونية من هذا النوع الممتلئ

بالانفصالات يجعل مفهوم الشريعة مفهوماً تحكمياً وتصبح القيم الأخلاقية قيماً آمرة من خارج المرء، وتصبح السياسة ممارسة قسرية على الآخرين، ....

ردم الفراغات في فكر ابن عربي لا يعني وصل المستويات الكونية بطريقة تلغي الانفصالات، على العكس، الانفصال والآخرية والاختلاف من أهم مكونات فكر الشيخ. ولكن محاولة ابن عربي ذهبت في اتجاه التغلب على أي انقطاع نظري يجعل من مهمة تفسير الكون أمراً صعباً أو متوهماً أو إنشائياً لا يحل المشكلات بقدر ما يقررها. هناك فرق بين الفراغ والانفصال عند الشيخ، فالفراغ الذي كان مستخدماً في الفكر الإسلامي السابق كان يهدف إلى تجنب مواجهة الأسئلة الصعبة، وكانت هذه الفراغات تتعرض لإغفال شديد من صاحبها أو ارتباك في محاولة تبريرها فيتم تقرير القضية دون تفسيرها. ومن السهولة أن نلاحظ ذلك في نظرية الجيل المبكر عن الخلق من عدم، إذ أننا لا نجد تقريباً أي محاولة لتقديم تفسير نظري لهذا الأمر سوى الطريقة الإنشائية والدينية التي تنص على أن وحدانية الله تقتضي أزلية الله وأن كل شيء آخر مخلوق، فالعالم بالتالي يجب أن يكون مخلوقاً في الزمان، وأن الله هو من يقرر اللحظة أو الوقت المناسب للخلق. ونجد الأمر نفسه في العلاقة بين الصفات الإلهية مع مكوناتها الفعلية، فكل صفة يجب أن تبقى واحدة مطلقاً وغير منفعلة بمنتوجها من الأشياء ومنفصلة عن الكثرة الناتجة عنها، مما يترك فراغاً بين الطرفين يعجز أحد ما عن فهم هذا الفراغ وعن طبيعة العلاقة بين الصفة ومحتوياتها.

فكر ابن عربي يكره الفراغ ولكنه يعترف باختلاف مراحل الخلق والاختلاف بين الأشياء، كل مستوى من مستويات الوجود يتصل بالمستوى التالي مباشرة دون وسائط من أي نوع. وقد وجد الشيخ في إلغاء الفواصل الزمنية بين المستويات الكونية حلاً لجَسر الفراغات بين مراحل الخلق، فجعل العالم سيرورة أزلية لا يتوقف فيها إنتاج الموجودات، ليس هناك من خطوط فاصلة في هذه السيرورة سوى لغتنا ومفاهيمنا التي لا يمكن لها أن تفهم هذا الاتصال الكوني إلا بصياغات ذهنية تفترض وضع تسميات ومفاهيم. وهذه التسميات والمفاهيم قد تقود ذهننا

غير المُدرَب إلى الاعتقاد أن هذه المفاهيم تفترض مراحل منفصلة عن بعضها انفصالاً يشبه التوقف بين مرحلة وأخرى أو فراغاً من نوع ما. ونجد هذا واضحاً في رفض ابن عربي لفكرة الخلق من عدم لأن هذه الفكرة هي من أكثر الأفكار التي تقرر الفراغ الموجود بين الله والعالم والتي لم يستطع على سبيل المثال لا ابن عربي ولا ابن تيمية قبولها.

تركز بعض صياغات الشيخ لفكرة الخلق على فكرة الحب، ومفهوم الحب يحمل البعدين، بعد الجواز وبعد الضرورة، فالله أحب أن يخلق العالم وكان يمكن له أن لا يخلق إذا لم يحب ذلك، فجواز الخلق أو عدمه ممكن هنا، فالحب هو نوع من الإرادة الحرة، ولكن هذا الحب، من جهة أخرى، كان يقتضي بالضرورة أن يوجد الآخر (العالم)، فبدون هذا الآخر يبدو الله مجهولاً، ومخفياً، لذلك نجد بعض المفردات التي يستخدمها ابن عربي في الخلق مفردات تؤدي معنى الضرورة، مثل (الاقتضاء) و (لابد من كونه)، يقول:"لأن الله اقتضى وجود العالم لذاته فلا بد من كونه ما دام موصوفاً بذاته..... ولا يعقل بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن بون زماني ولا تقدير زماني لأن كلامنا في أول موجود ممكن، والزمان من جملة الممكنات فإن كان أمراً وجودياً فالحكم فيه كسائر الحكم في الممكنات".[1] وقد سمح هذا للشيخ أن يتفق مع الفلاسفة في أزلية الخلق وضرورته في مرحلتيه الممكنة والفعلية، ويتفق في الوقت نفسه، مع المتكلمين في تأكيد وجود العالم بالغير أي بـ (الله) أو بالإرادة.

فكر ابن عربي هو سيرورة إنتاج الآخر الضروري بوصفه توأم الذات، فتتابع المستويات الكونية ليس شيئاً سوى سيرورة إنتاج الآخر، وطالما أن هذه السيرورة لا تفصل مراحلها أزمنة ولا أمكنة، فإن ولادة الآخر هي أيضاً ولادة الذات في صورة آخر، أو ظهور الذات في الآخر. الخلق ليس سوى موضعة الأسماء الإلهية لأعيانها وخروجها للعالم الفعلي كصور معينة، وهي موضعة ضرورية، لأن الكثرة الفعلية الناتجة عن هذه الموضعة تجعل الله مكشوفاً وظاهراً، وقابلاً للإدراك. الكثرة الفعلية

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 261.

الحسية وغير الحسية هي من يجعل الله قائماً هنا، حاضراً، وفي متناول وعينا الإنساني. الكثرة هي شرط الوحدة، وآخرية الله المتعينة هي شرط آخريته المطلقة.

في رواية الوجود في الفتوحات المكية التي ذكرناها يجب التمييز بين نوعين من العلاقات، علاقة الله الأسمائي بالعالم وعلاقة الذات به. كان ابن عربي واضحاً جداً في هذا الأمر، فالله كاسم جامع للأسماء لا يستطيع اتخاذ قرار الوجود لأنه مرتبة والمرتبة لا تملك القرار النهائي في الخلق، إذ لابد لاسم الله أن يحصل على موافقة المدلول النهائي للعالم، أي الذات الإلهية التي تخرج عن أية علاقة ومرتبة، والتي يشتغل العالم كله في الدلالة عليها. لكن الذات ليست أي شيء من هذا أو ذاك، ليست هي التي تجلت في الأعيان الثابتة وليست هي الجامعة للكثرة الأسمائية، وبالتالي ليست هي من يصبح العالم، إنها آخر العالم مطلقاً. العلاقة الممكنة الوحيدة بالتالي بين العالم والذات هي علاقة دلالة وهي تختلف عن علاقة الله بجانبه الأسمائي بالعالم. بمعنى آخر، العالم يملك شكلين من العلاقة مع الله، فهو مع الله الأسمائي يمثل تجلياً صريحاً له، ومع الله الذات يدل عليه فحسب.

إذا كان لابد من استخدام مفهوم وحدة الوجود فإنه صحيح إذا تعلق الأمر بوحدة الله كاسم جامع لكل الأسماء، ولكن الذات لا تدخل في مفهوم المرتبة، أي التعالق والارتباط بالآخر، بالتأثر والتأثير، بالعلاقات السببية وغيرها. وهذا يتفق تماماً مع موقف ابن عربي من المعرفة، ذلك أن المعرفة التي تقتصر في نظرها على هذه العلاقات التي يمثلها العالم والله، هي معرفة صحيحة ولكنها ليست الحقيقة النهائية الممثلة بالذات، حقيقة الذات لا تصاغ باللغة ولا بالمفاهيم العقلية، إنها شعور وجداني، شيء نجده في حدوسنا، نتذوقها وتملأ وجداننا، ولكننا لا نمتلكها بالكلمات والتسميات والمفاهيم.

ما يريد ابن عربي التأكيد عليه هو أن الجانب الأكثر أهمية في الحقيقة هو الأحدية، أي أن كل هذا التوزع والتعدد والكثرة في العالم والذوات يعود إلى حقيقة واحدة، إلى ذات واحدة، إلى مدلول واحد، هو الذات بوصفها الحقيقة المفارقة، الواحد من كل وجه هو الواحد المحض، وأحدية الحقيقة تعني في الدرجة الأولى

مدلولاً لا متعيناً بشكل أو مفهوم أو شاطئ معرفي يمكن الرسو فيه.

يقول في *كتاب الألف* من رسائله: "فإن الأحدية موطن الأحد عليها حجاب العزة لا يرفع أبدا فلا يراه في أحديته سواه تأبى ذلك. واعلموا أن الإنسان الذي هو أكمل النسخ وأتم النشآت مخلوق على الوحدانية لا على الأحدية لأن الأحدية لها معنى الغنى على الإطلاق ولا يصح هذا المعنى على الإنسان وهو واحد .... الأحدية ذاتية للذات"، وأيضاً "إن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات وكل اسم فيه يندرج ومنه يخرج وإليه يعرج وهو (الاسم الإلهي) عند المحققين للتعلق لا للتخلق وحقيقته أنه دليل الذات لا غير".[1]

6-2 الآخرية المطلقة والآخرية المتعينة

استحضار الله عند ابن عربي ليس قضية فردية تحصل بالمجاهدة الروحية، أو بالعزلة والزهد والتنزه الأخلاقي، لم يستبعد الشيخ تلك الممارسات ولكنه لم يتوقف عندها فقط، فهو لا يعتقد أن الذات الإنسانية الفردية وحدها مهيأة لتكون مكاناً مناسباً لاستحضار الله، وفي جعل الذاتين الإنسانية والإلهية فارغتين من أي تعين وكثرة. بالنسبة له، تأسيس علاقة مع الله لايتم فقط بين سالك فرد وبين الله، لأن العلاقة مع الله ليست سؤالاً فردياً فحسب بل هي سؤال كوني في الأصل، إذ لا شيء في العالم يمكن استبعاده من شكل التأسيس المفترض.

إن ما يميز ابن عربي ويجعله منتمياً إلى خطاب الذات هو في جعله الوجود كله ذاتاً، موسعاً من ذات الفرد القديمة إلى فضاء واسع يماثل العالم ويقابله. العالم عنده إنسان كبير، والإنسان كون صغير، وكلاهما آثار للذات الإلهية ومتموضعان عينياً في هذا العالم، كلاهما يمثلان الحقائق الإلهية. العالم أو الكون تجل واسع ومبعثر للأسماء أو الحقائق الإلهية، أما الإنسان فهو الموضع الوحيد الذي اجتمعت فيه الحقائق الإلهية معاً. يقول عن ذلك: "فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير ثم انفتحت في العالم صور الأشكال من الأفلاك والعناصر والمولدات فكان الإنسان

---

(1) ابن عربي، *مجموعة رسائل ابن عربي*، 3 ج (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2000) ج. 1، ص ص. 493-492.

آخر مولد في العالم أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله وجعله خليفة فيه فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم".[1]

الخلق عند ابن عربي ليس قراراً حراً تنفذه القدرة والإرادة الإلهيتان، كما هو الشأن عند معظم المتكلمين، ولا هو صدور ضروري عن الواحد ينتج عنه سلسلة متتابعة من العقول الكونية كما عند ابن سينا. الخلق هو تجلي إلهي، وكلمة تجلي هنا ليست استبدالاً لغوياً لكلمة الفيض التي استخدمها الفارابي وتبناها ابن سينا. التجلي عند الشيخ الأكبر يعني أن العالم هو انكشاف الله نفسه في عدد لامتناه من الصور، كل شيء في العالم هو الله وهو غير الله.

صاغ ابن عربي عملية الانكشاف هذه أو التجلي بطريقة تحتفظ بأزلية الله ولاتناهيه وتنزيهه وآخريته المطلقة، من جهة، وفي الوقت نفسه تموضعه في كثرة الأشياء الحسية وغير الحسية التي تجلى فيها، وأصبح آخرية متعينة، من جهة ثانية. نقطة البدء عند الشيخ هي الله وأسماؤه، وهذا المصدر بحد ذاته يضعه على الخط النظري نفسه الذي بدأ مع مفكري خطاب القوة منذ وقت مبكر، منذ جهم بن صفوان حتى المتكلمين المتأخرين، الغزالي والرازي، مروراً بالآراء والتيارات والنزعات الفكرية المتعددة التي مر بها تاريخ هذا الخطاب.

يروي ابن عربي حكاية الوجود بطرق متعددة نظرية وأدبية، الحكاية الأدبية التي تأخذ طابع السرد القصصي تنص على أن الأعيان الثابتة تمردت على العدم الذي يسيطر عليها، فطلبت من الأسماء الإلهية بأن تظهر، والظهور الذي تعنيه الأعيان هو انتقالها من الإمكان العدمي إلى الوجود الفعلي. مطالبة الأعيان للأسماء بأن تحصل على الوجود هي مطالبة لأن تصبح آخراً لله وذات صورة تعلمها كائنات أخرى غيره، يبدو الأمر وكأن الهدف الأساس لانكشاف الله وتجليه في العالم هو الظهور الذي يجعل المعرفة أو معرفة الآخر له ممكنة، بالإضافة إلى أن الوجود الفعلي للأعيان سيملأ العالم، وينتهي الفراغ أو الخلاء أو العماء المفترض ويمتلئ بموجودات محددة ومتمايزة ومختلفة عن بعضها البعض.

(1) محيي الدين بن عربي، *الفتوحات المكية*، 4 ج (دمشق: دار الفكر، دون تاريخ) ج. 2، ص. 150.

الوجود رواية، حيث "... الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية سؤال حال ذلة وافتقار وقالت لها إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم، وأنتم أيضاً كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا فقالت الأسماء إن هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح".

الأسماء الإلهية إذن ستبقى خافية وبلا معنى وفاقدة للسلطة، سلطة الحقيقة، إذا لم تظهر في العالم بواسطة الأعيان، وإذا لم تتكشف في العالم وتهيمن عليه كحقائق. وهذا ما جعل الأسماء تقتنع بمطالبة الأعيان الثابتة أو الممكنات بالانتقال نحو الوجود.

لكن الأسماء لا تستطيع اتخاذ قرار من هذا النوع رغم قناعتها العميقة بدعوى الأعيان الثابتة، لأن الأسماء في النهاية ليست حقائقاً في ذاتها بل هي حقائق دالة على مسمى آخر، وهي في كثرتها اللامتناهية تنتمي إلى الله الذي يضمها جميعاً.

تذهب الأسماء إلى الله المسمى بها فتطلب منه الطلب نفسه الذي طلبته الأعيان الثابتة،[1] فالله بوصفه المسمى والخالق هو الاسم الجامع لتلك الأسماء، وعندما تطلب الأسماء ظهور أحكامها في العالم فإنها تطلب ظهور الله نفسه. فالله الخالق هو المقدر والعالم والمدبر والمفصل والباري والمصور والرزاق والمحيي والمميت والوارث والشكور والأسماء الأخرى، وهذه الأسماء عندما تنظر إلى نفسها لا ترى ما يجب أن تراه من وقائع أو موجودات تتبع لها وتُظهر أحكامها

---

(1) كان وليام تشيتك محقاً عندما انتقد هؤلاء الذين قالوا إن الأعيان الثابتة عند ابن عربي هي نماذج تعادل مُثل أفلاطون، لأن الأعيان هي أعيان فردية وليست كليات بالمعنى الأفلاطوني، ولكن تشيتك نقل فكرة المثل الافلاطونية إلى الأسماء الإلهية، معتقداً أن التماثل المحتمل بين ابن عربي وأفلاطون هو في التماثل بين الاسماء الإلهية والمثل الإفلاطونية، والحقيقة أن الأسماء الإلهية هي نسب وإضافات عند الشيخ، ليست مثلاً بالمعنى الأفلاطوني، الأسماء علاقات تكشف عن الحقائق الإلهية المتعددة وتجعل منها حقائق متعينة داخل العالم. انظر وليم تشيتك، سابق:
W. Chittic, ***The Sufi Path***, p. 84.

فيها، فطالما بقيت الأعيان الثابتة في مرحلة الثبوت الإمكاني العدمي، لن يكون هناك مخلوق ولا مقدور ولا مرزوق، ولا مصوَر، ولا حي ولا ميت....... ولا شيء يقابل الأسماء ويثبت حكمها فيه.

يستخدم ابن عربي كثيراً، كلمة (الحكم أو الأحكام) للتعبير عن الحالة التي نتحدث عنها، والحكم يرتبط بالظهور، فعندما تكتسب العين الثابتة الوجود تتكشف الأسماء الإلهية من خلال المحمولات، فكل موجود متلازم مع محمولاته، إذا قلنا زينب جميلة، والوردة مزهرة، وزيد عالم، وعمر حكيم، .... فكل المحمولات أو الخبر في الجملة الاسمية العربية هي اشتقاقات من أسماء الله اللامتناهية، وهي الأحكام التي تجعل الشيء معروفاً ومدركاً. لذلك كان الحكم واحداً من مفاهيم ابن عربي الأساسية، لأنه مرادف للإدراك، وهو هدف الخلق الأساسي الذي أراد الله من ورائه أن يظهر ويُعرف.

إذن تجتمع الأسماء في حضرة المسمى (الله) وتطلب منه ظهور أحكامها ويسألونه عن الكيفية التي يتم بها هذا الظهور، وهنا يصوّر ابن عربي لجوء الأسماء إلى أسماء أخرى مخولة بإحداث الوجود وإظهار الأعيان، مثل الباري، والقادر، والمريد، والعالم، فهذه الأسماء من أمهات الأسماء والوجود لا يحصل إلا بها، وفي هذه الجولة نلاحظ إحالة كل اسم من هذه الأسماء إلى اسم آخر، حيث لا يملك الاسم الواحد الشرعية التامة باتخاذ قرار الوجود، فاسم الباري يوجه الأسماء نحو القادر الذي يُعبِّر عن قوة الإيجاد، ولكن إذا كانت القدرة لديها قوة الإيجاد فهي بحاجة إلى الإرادة التي تخصص وترجح من الممكنات ما يستحق انتقاله من العدم إلى الوجود، والإرادة وحدها لا تستطيع تحديد ذلك الذي يستحق الوجود دون اللجوء إلى العلم الذي يعرف وحده هذا الأمر، والذي يمكن له بالتالي أن يخبر الإرادة بذلك، وبالتالي فإن الاسم عالم يجب أن يكون قد سبق علمه بالإيجاد.

اسم العالم يتمتع بأهمية خاصة، فهو في الأساس يضم داخله كل الأعيان والممكنات بوصفها معلومات إلهية. وهذا يفسر وصول الأسماء إلى واحدة من المرجعيات الأساسية والكبرى في الإيجاد وهو اسم (عالم).

يصادق اسم عالم على ما قاله الاسم المريد فيقول "صدق المريد وقد سبق علمي بإيجادكم ولكن الأدب أولى فإن لنا حضرة مهيمنة علينا وهي الاسم (الله)، فلابد من حضورنا عنده فإنه حضرة الجمع، فاجتمعت الأسماء كلها في حضرة الله، فقال ما بالكم فذكروا له الخبر".

ولكن مع ذلك فإن ما يمنع اسم (العالم) من إخبار اسم (المريد) أن الأعيان عنده ويوجهه بالتالي نحو القيام بعملية التخصيص، هو الأدب، فاسم (عالم) رغم أهميته إلا أنه يبقى مجرد اسم فرد يقع مثله مثل الاسماء الأخرى داخل الاسم الجامع (الله)، والأدب يقتضي العودة إلى هذا الاسم الجامع. لكن (الله) هو اسم أيضاً، يختلف عن بقية الأسماء بكونه جامعاً لها ولكنه يبقى اسماً، مرتبته أرفع من بقية الأسماء، حتى من أمهات الأسماء، كالقادر والمريد والعالم، ومع ذلك فإن جمعه للأسماء لا يخوله حق القرار في إيجاد الموجودات وإظهار أحكام الأسماء في العالم.

ثمة حقيقة تقف وراء الكل وتجعل من كل شيء آخر اسماً دالاً عليها، فكل الأسماء لها وظائف الدلالة على الحقيقة النهائية. إن سلطة اسم (الله) بوصفه جامعاً تنحصر في تمثيل الأسماء اللامتناهية والتحدث بالنيابة عنها ونقل مطالبها لـ(الذات) التي تقع وراء كل الأسماء. ذات الله المنزهة مطلقاً والتي تخلو إطلاقاً من التعدد، هي الأحدية المحضة[1] التي تقع خارج أي تعيين محتمل، والتي يُستدل عليها بكل موجود محتمل. القرار الأخير في الوجود يعود إلى هذه الذات فهي الحقيقة النهائية وموضع الدلالة. الذات هي المقصودة بكل صغيرة وكبيرة في الكون، فكل موناد وكل ذرة تدل عليها، لا أحد من الأسماء يمكن له أن يلعب دور الدال على الذات إلا بموافقتها، لذلك كان اسم الله هو المرشح بوصفه المرتبة الجامعة ليطلب هذه الموافقة.

---

(1) يستخدم ابن عربي كلمة محض أحياناً بالمعنى الذي نضعه هنا، أي بمعنى التنزه والبراءة من أي تعين أو كثرة، ويستخدم أحيانا كلمة "خالص" أو "صرف"، للدلالة على المعنى نفسه، فهو في حديثه عن الخلق يميز بين الوجود الخالص الصرف المرادف للذات، وبين الوجود العيني أو وجود العالم، يقول: "فلم يبق إلا وجود صرف خالص لا عن عدم، وهو وجود الحق تعالى، ووجود عن عدم، وهو وجود العالم، ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم الذي يحيله العالم ولايبقى منه شيء". انظر ***المسائل لإيضاح المسائل***، ت. قاسم محمد عباس (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2004) ص. 82. ويستخدم كلمة "محض" للدلالة على المعنى نفسه عندما يتحدث عن الخير المحض والوجود المحض أو الشر المحض أو العدم المحض، ***الفتوحات***، ج. 3، ص. 79.

يقول الاسم (الله) لبقية الأسماء كلها: "أنا اسم جامع لحقائقكم وإني دليل على مسمى وهو ذات مقدسة له نعوت الكمال والتنزيه فقفوا حتى أدخل على مدلولي، فدخل على مدلوله فقال له ما قالته الممكنات وما تحاورت فيه الأسماء فقال اخرج وقل لكل واحد من الأسماء يتعلق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات فإني الواحد لنفسي من حيث نفسي والممكنات إنما تطلب مرتبتي وتطلبها مرتبتي والأسماء إلهية كلها للمرتبة لا لي[1] إلا الواحد خاصة فهو اسم خصيص بي لا يشاركني في حقيقته من كل وجه أحد لا من الأسماء ولا من المراتب ولا من الممكنات، فخرج الاسم الله ومعه الاسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء فذكر لهم ما ذكره المسمى فتعلق العالم والمريد والقائل والقادر فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص المريد وحكم العالم".[2]

كما رأينا أعلاه يطلق ابن عربي اسم الله بطريقة مشتركة على الذات المحضة، وعلى الاسم الجامع للأسماء الإلهية، الذات هي ذلك الجانب المرادف لما هو محض،[3] إنها آخرية مطلقة. الذات في هذا الجانب تأتي أحياناً بمعنى الوجود المحض، والحقيقة المحضة، والوحدة المحضة أو الأحدية، والغنى المطلق، ولكن الاسم الآخر الله الذي يستخدمه ابن عربي هو الله الجامع للحقائق أو الأسماء. الله الأسمائي بهذه المرتبة هو الآخرية المتعينة في الصور والأعيان.

يقول ابن عربي في نص واضح: "الألوهة مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله فطلبت ما هو طلبها، والمألوه يطلبها وهي تطلبه، والذات غنية عن كل شيء".[4] فالألوهة يجب أن تكون ملازمة للمألوهات لأن الاثنين، الإله والمألوه يطلب أحدهما الآخر. أما الذات فهي وراء كل ذلك، وراء الطلب ووراء الثنائيات. يقول:

---

(1) يستخدم ابن عربي هنا كلمة (المناسبة) ذلك أن الذات بوصفها كذلك من النزاهة والأحدية لاشيء يماثلها أو يشترك معها أو يدخل بعلاقة معها، فليس هناك من مناسبة بين الذات وبين أي موجود آخر في العالم، إنها اختلاف مطلق.

(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 323، ويكرر هذه الحكاية في أماكن أخرى، مثل، ج. 1، ص. 101.

(3) ابن عربي، *المسائل*، ص. 82.

(4) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 43-44.

"فنقول قد قدمنا أن الغني المطلق إنما هو للحق من حيث ذاته معرى عن نسبة العالم إليه فإذا نسبت العالم إليه لم تعتبر الذات فلم تعتبر الغني وإنما اعتبرت كونها إلهاً فاعتبرت المرتبة فالذي ينبغي للمرتبة هو ما تسمت به من الأسماء وهي الصورة الإلهية لا الذات من حيث عينها بل من كونها إلهاً"، ولعل المثال الأبرز على هذا الاقتضاء بين الألوهية بوصفها مجموع الأسماء الإلهية وبين العالم هو الإنسان، الذي يحمل الأسماء نفسها التي يتضمنها اسم الله، ويتابع ابن عربي: "ثم إنه أعطاك الصورة التي هي الخلافة وسماك بالأسماء كلها على طريق المحمدة فقد أعطاك ما هي المرتبة موقوفة نسبتها إليه وهي الأسماء الحسنى".[1]

وهنا نجد ابن عربي يعبر بطريقة صريحة عن هذه المراتب، الله والإله والرب، ويجب التذكير دائماً أن هذه التسميات، الذات، الله، الرب، لاتعني كيانات أو مستويات منفصلة عن بعضها، إنما من الضروري التفكير في الذات الغنية على أنها الحقيقة المحضة أو الوجود الذي يحتاجه كل شيء آخر كي يوجد، يجب دائماً التفكير في الألوهة على أنه وجه متمم للذات ولكن ليس الذات. فنحن إذا نظرنا إلى الذات على أنها مستقلة ومنقطعة الصلة عن وجوهها الأخرى فإن ذلك يمثل نصف الحقيقة أو نصف المعرفة، ورغم أن معرفتنا بالذات تقتصر على الإثبات فقط وليس أكثر من ذلك، فإن الذات هي مصدر العالم من وجود ووحدانية وحقيقة ونزاهة، والألوهة هي الوجه الثاني منها الذي يدخل في العلاقات المؤسسة للعالم. فالآخريتان، المطلقة والمتعينة متلازمتان دائماً، هما بالأحرى شيء واحد في مستويين أو اعتبارين.

"فصارت المعرفة مقسمة نصفين النصف الواحد معرفة الذات، والنصف الآخر معرفة كونه إلهاً، فلما بحثنا بالأدلة العقلية وأصغينا إلى الأدلة الشرعية أثبتنا وجود الذات وجهلنا حقيقتها، وأثبتنا الألوهة لها، وهو نصف المعرفة بكمالها". معرفة الذات هو إثباتها فقط وهو نصف المعرفة، ومعرفة الله كاسم جامع هو النصف الآخر الذي يكشف الله في العالم ويجعله كثرة وتعدداً وصوراً وظهوراً

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 585.

مُدركاً. الذات وإن كانت لا تُعرف، إلا إن معرفة جانبها الألوهي الذي يمثل جزءاً من الحقيقة أمر جوهري في المعرفة، "ينبغي أن لا نسمى عارفين بالله حتى نعلم ذاته وما يجب لها من كونها إلهاً".[1]

يقدم ابن عربي تصوره عن العالم على شكل تسلسل مفهومي من الذات وحتى الموجودات الفعلية، "وأما الحقائق فعلى أربعة، حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، وحقائق ترجع إلى الصفات المنزهة وهي النسب، وحقائق ترجع إلى الأفعال وهي كن وأخواتها، وحقائق ترجع إلى المفعولات وهي الأكوان والمكونات، وهذه الحقائق الكونية على ثلاث مراتب، علوية وهي المعقولات، وسفلية وهي المحسوسات، وبرزخية وهي المخيلات".[2]

لم يشأ ابن عربي صياغة عالم محكوم بمبادىء الضبط والعلاقات الضرورية، فهو لم يكن معنياً بتفسير العالم بناء على القوانين الفيزيائية الحاكمة له. كان الشيخ يركز أكثر على مفهوم الحقيقة وعلى أن العالم كله ينتمي إليها ولا يملك هوامشاً خارجها. وإذا كان لنا أن نصف عالم ابن عربي وصفاً محيطاً وشاملاً، رغم صعوبة ذلك، فإنه يمكن لنا القول إن هذا الشمول لفكر ابن عربي يتلخص بفكرة **وحدة الحقيقة**. ليس هناك شيء في العالم أو في الكون منفلت من هذه الحقيقة، كل شيء يشارك فيها ويدل عليها، في الوقت الذي تكون فيه هذه الحقيقة خارج إمكانية الإمساك بها بالمفاهيم والتفسيرات المتعددة مهما امتلكت هذه التفسيرات من قواعد علمية أو دينية أو منطقية.

عالم الكثرة هو العالم الذي تصبح فيه السيطرة والتأثير والهيمنة والصراع والتناقض والعلاقات الأخلاقية والاجتماعية ممكنة، لذلك تأخذ أحياناً هذه العلاقات شكل ثنائيات متقابلة بين الأسماء الإلهية ومفرداتها، كالقادر الذي يقابل المقدورات والألوهية التي تقابل المألوهات، أو شكل ثنائيات متناقضة **كالوجود والعدم، القهر والتدبير، النظام والفوضى**، أو ثنائيات في حالة انسجام وتناقض في

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 716.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 33.

الوقت نفسه وهي الناتجة عن الأسماء الإلهية المتقابلة، الأول يقابله الآخر، والظاهر يقابله الباطن، العز يقابله الذل، والرحمة يقابلها الغضب....، الاختلاف والتناقض سمات جوهرية للعالم، لا شيء يجعل العالم متفقاً سوى دلالته على الحقيقة المنزهة وانتمائه إلى الله الأسمائي، وشراكته في حقائقه.[1]

الوجود موجود وهو لا يمر بمراحل زمنية تنقله من وجود محض إلى وجود متعين، إنه الوجود المتعين وغير المتعين في الوقت نفسه، إنه الوجود الواحد مطلقاً الذي لا تنطبق عليه أحكام الكثرة، وهو في الوقت عينه مجموع الموجودات التي تحمل خصائصاً فيزيائية وغير فيزيائية، وتحمل كيفيات تجعلها مختلفة عن بعضها البعض، كل ذلك تلخصه الثنائية الدينية المعروفة بأن الله منزه ومشبه معاً، منزه بذاته وأحديته، ومشبه كأعيان وأشياء مخصصة ومتمايزة.

لكن المشكلة في فكر ابن عربي، وهي المشكلة التي أدّت وتؤدي إلى قراءات متعددة ومتضاربة لفكره هي أن طبيعة هذا الفكر الذي تتسم مفاهيمه بالسيولة الشديدة، والتخارج الذي يُبعد هذه المفاهيم عن أية جوهرانية نهائية، طبيعة هذا الفكر تجعل من التمسك بمفهوم واحد عند ابن عربي وقراءة فكره على أساسه، قراءة معرضة لنوع من أحادية النظرة، وربما أكثر من ذلك قراءة مغلقة لحد كبير.

تبقى ثنائية اللاتعين/التعين، اللاتعين الإلهي مقابل تعين الأعيان والموجودات أكثر المفاهيم تعبيراً عن فكر الشيخ، لكن هذه الثنائية تجد ترجمات عديدة لها، منها مفهوم الوجود، ذلك المفهوم الذي يحظى بموقع استثنائي في مدرسة ابن عربي، وهو الذي أتاح لتلامذة الشيخ أن يضعوا فكر أستاذهم ضمن عنوان واحد سيطر قروناً طويلة وما يزال، هو عنوان "وحدة الوجود" الذي لم يضعه الشيخ نفسه عنواناً لفكره. فكرة وحدة الوجود تلغي الفكرة الأهم عند الشيخ وهي مفهوم اللاتعين، أو التنزيه الإلهي، أو الأحدية التي لا تخضع لأي تعريف ممكن، أو الوجود المحض الذي لا يتطابق ولا يعادل فكرة الموجودات الفعلية.

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 611.

فكرة التنزيه التي تمثل الآخرية المطلقة تتعرض لتهديد جدي من الذين يقرأون فكر الشيخ انطلاقاً من مفهوم "وحدة الوجود"، لأن هذا المفهوم يطمس فكرة الحقيقة المفارقة وينظر إلى العالم بعين واحدة فقط وهي عين الموجودات المتعينة، ويجعل الله مستغرقاً داخل العالم.

فكر ابن عربي نفسه يساعد هؤلاء الذين يبددون فكرة الوجود داخل الموجودات بنصوص كثيرة، خصوصاً في بعض كتبه الصغيرة التي ركز بها على هذا الأمر أكثر من غيره مثل كتاب *فصوص الحكم*. ابن عربي نفسه أكد في مناسبات لا حصر لها في كتبه الأخرى ورسائله على أن الإتحاد بين ذات الله وبين الذوات الأخرى المتعينة أمر مستحيل، وهذا التأكيد يدعونا إلى قراءة أخرى لفكر الشيخ لا تتوقف عند وجه واحد من النصوص، ولا على عدد محدود من الاقتباسات، ولا على *فصوص الحكم* فقط.[1] مفهوم "وحدة الوجود" رفضه عدد من الباحثين في فكر الشيخ، محمود غراب، وهنري كوربان ووليام تشتيك وسيد حسين نصر،[2] على سبيل المثال لا الحصر.[3]

---

(1) كما يلاحظ وليام تشيتك أن معظم من أكدوا على مفهوم وحدة الوجود كمفتاح لفهم فكر الشيخ قد اتخذوا من كتاب فصوص الحكم مرجعاً أساسياً لهم في هذا الفهم، بدءاً بنيكلسون ومروراً بتلميذه أبي العلا العفيفي.

(2) يفهم سيد حسن نصر "وحدة الوجود" على أنه مفهوم مرادف لمفهوم الحلولية الذي كثيراً ما اتُّهِم به ابن عربي. ينكر نصر تماماً مفهوم وحدة الوجود هذا ويؤكد على أن ابن عربي طالما دافع عن فكرة الحقيقة الإلهية المتعالية التي لاتحل بالوجود. نعم الله موجود في الوجود ولكن الكون لا يحتوي الله، يقول: "الحلولية تقتضي اتصالاً جوهرياً بين الله والكون، على حين أن الشيخ أول من يقول بالتعالي المطلق لله على المقولات جميعاً، بما في ذلك مقولة الجوهر. أما ما أغفله النقاد ممن يتهمون الصوفيين بـ"الحلولية"، فهو الفرق بين التوحيد الذاتي بين الوجود الظاهر ومبدئه الوجودي وبين عينيتهما واستمرارهما الوجودي. وهذا المفهوم الأخير محال عقلاً، ويتناقض مع كل ما قاله .... بخصوص الذات الإلهية"، "إن عقيدة الوحدة المتعالية للوجود، كما فسرها محي الدين والصوفيون الآخرون، ليست إذن "الحلولية"، أو "الوحدانية الوجودية"، وليس ثمرة التصوف الطبيعي، الذي يعجز عن التعالي عن العالم المخلوق". انظر، سيد حسين نصر، *ثلاثة حكماء مسلمين*، ت. صلاح الصاوي، م. ماجد فخري، ط. 2 (بيروت: دار النهار للنشر، 1986) ص ص. 138-139.

(3) **يؤكد تشيتك رفضه لهؤلاء الذين فهموا ابن عربي على أساس مفهوم وحدة الوجود في معظم كتبه، *(الطريق الصوفي إلى المعرفة)*، *(انكشاف ذات الله)*، في *(البحث عن القلب الضائع)*. ويتخذ هنري=**

تحوي كتابات ابن عربي عدة كبيرة من الأفكار والمفاهيم التي تؤكد التنزيه الإلهي ومفارقته للعالم. واحدة من هذه المفاهيم هو مفهوم المناسبة، إذ كثيراً ما نجد الشيخ يكرر أن لا مناسبة بين الله بوجهه المنزه وبين العالم بأي شكل كان، الاختلاف بينهما هو اختلاف مطلق. لذلك ستكون معرفة الله المنزه مستحيلة لأن الملكات الإنسانية تستمد معارفها من عالم الموجودات المحيطة بها، وهو أمر لا يساعدنا على معرفة الله/الذات. إن ملكاتنا كلها من حس وخيال وعقل وقوة مفكرة، لا تستطيع معرفة الله (الذات) لأنه لا مناسبة بين قدرة هذه الملكات المعرفية التي تعتمد على الأشياء الموجودة وبين الله: "وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا فقد بطل تعلق الخيال به، وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان أبداً إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة، ولا مناسبة بين الله وبين خلقه فاذن لا يصح العلم به من جهة الفكر ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه العقل فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر وقد بطل إدراك الفكر له فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر".(1)

وفي مكان آخر: "والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته ولا يكون عن شيء من حيث ذاته وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات، والله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه".(2)

= كوربان الموقف نفسه، ففي مقابلة أجراها فيليب نيمو معه يؤكد كوربان الأمر نفسه بقوله: إن الخلط، الذي حدث عند دارسي فكر ابن عربي، بين الإله الواحد أو الوجود الواحد الأحد غير القابل للمعرفة وبين تجلياته أو أسمائه والصور التي تنتج عنها، هو بناء لصنم وهو وراء مفهوم وحدة الوجود الذي يصفه بأنه خلط كارثي.

From Hieddeger to Suhrawardi: an Interview with Philipe Nemo, trans. R. Taher & M. Darwish.

هذا الحوار أجراه كوربان مع إذاعة فرنسا-الثقافة، ونشرته مجلة الاستغراب، الخريف، العدد 16، ص ص. 33-34.

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 94.

(2) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 2، ص. 579.

يؤكد الشيخ انفصال الذات عن العالم وعن كونها موضوعاً معرفياً في نص أكثر وضوحاً: "ولما ثبت أن العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة لا بد من ذلك، وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء، وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص فليس لنا علم متقدم بشيء فندرك به ذات الحق لما بينهما من المناسبة".[1] فالمناسبة التي اعتقدت الفلسفة العقلية أن الأشياء توحدها مجموعة كليات متدرجة في عموميتها نسبة إلى التشابه القائم بين هذه الأشياء مثل الجنس والنوع، لا تنطبق على الذات الإلهية، فالذات لا يمكن إدراجها مع أشياء أخرى تحت أي نمط من أنماط الكليات مهما بلغت عمومية هذه الكليات.

إن موضوع معرفتنا هو الألوهة لأن هناك مناسبة بيننا وبينها، وبينها وبين العالم الفيزيائي، فالحقائق أو الأسماء الإلهية تتوزع من الله الأسمائي إلى الإنسان والعالم، وهو أمر يؤهل ملكاتنا المعرفية على مقاربتها، كما يؤهلها على مقاربة العالم وفهمه. الألوهة أو آخرية الله المتعينة، هي المكان الذي تتأسس عليه الثنائيات المعرفية، وأنظمة العلامات، ورؤى العالم الفلسفية، ومع ذلك فالألوهة تبقى آخراً لأنها لا تُستنفذ مطلقاً في هذا العالم، الأسماء تبقى منتجة للموجودات بصورة لانهائية، ووجودها أكثر أصالة من وجود هذه الموجودات.[2]

يذهب ابن عربي في السياق نفسه إلى انتقاد هؤلاء الذين أنشأوا مناسبة بين الله وبين العالم، رغم مكانتهم التي كانت موضع مديح ابن عربي نفسه في أمكنة أخرى، والمقصود هنا الغزالي (ت. 505 هـ/ 1111م) الذي يتهمه ابن عربي بأنه أقام خطأً هذه المناسبة المستحيلة بين الله والعالم، يقول: "إذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة وإن أطلقت المناسبة يوما ما عليه كما أطلقها الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره فبضرب من التكلف ومرمى بعيد عن الحقائق، وإلا فأي نسبة بين المُحدث والقديم، أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل، هذا محال".[3]

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 92.
(2) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 2، ص. 57.
(3) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 93.

ويؤكد الشيخ هذا الفارق الذي لا يمكن تجاهله بين الذات والعالم من خلال مفهوم الوجود نفسه، الفرق بين واجب الوجود لنفسه وممكن الوجود بغيره: "أية مناسبة بين الحق الواجب الوجود بذاته وبين الممكن وإن كان واجباً به عند من يقول بذلك، .... فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال، فلا يصح أن يجتمع الخلق والحق في وجه أبداً من حيث الذات لكن من حيث ان هذه الذات منعوتة الألوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بإدراكه". وفي نص متصل يؤكد هذا الفارق من جهة الإطلاق والتقييد: "أنى للمقيد بمعرفة المطلق وذاته لا تقتضيه، وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات، وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار، فلو جمع بين الواجب بذاته وبين الممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار، وهذا في حق الواجب محال".[1]

يعطي ابن عربي أمثلة رقمية أو رياضية ليؤكد وجهة نظره حول اتصال الله بالعالم من جهة واستقلاله عنه من جهة أخرى. المثال الأول الذي يكرره كثيراً في هذا الصدد، هو مثال الرقم واحد الذي يُعده المؤسس لكل الأرقام اللاحقة، فلا اثنين ولا ثلاثة ولا أربعة... حتى اللانهاية دون رقم واحد، الذي يوجد في كل رقم لاحق والذي يستقل عن الأرقام كلها في الوقت نفسه، ولا تستطيع كل الأرقام الأخرى الاستغناء عنه.

أو في مثال الدائرة والمركز، فالدائرة هي نقاط متلاصقة إلى جانب بعضها، ليس من فاصل بين نقطة وأخرى، فبين كل نقطتين هناك نقطة بينهما، حيث تشكل كل النقاط المتجاورة محيط الدائرة، وهي بذلك تمثل العالم الذي لا يكون فيه شيء إلا بعده شيء وقبله شيء إلى لانهاية، أما المركز فهو نقطة تصنع نقاط المحيط كله وهي مستقلة عنها في الوقت عينه، "نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها فصح نهاية أهل الترقي من العالم وصح افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم وتبين أن كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً في وجود

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص 41.

عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى فإن محيط الدائرة نقط متجاورة في أحياز متجاورة ليس بين حيزين حيز ثالث ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة لأنه لا حيز بينهما فكل نقطة يمكن أن يكون عنها محيط وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية له".[1]

يناقش ابن عربي الفكرة الأكثر قرباً من مفهوم وحدة الوجود وهي فكرة الاتحاد،[2] تلك الفكرة التي اعتقد بها متصوفة مبكرون آمنوا باستحضار الله داخلهم من خلال تنزههم الذاتي الأخلاقي الذي يؤهلهم للاتصال بالله والاتحاد به. يعتقد ابن عربي أن فكرة الاتحاد لها عدة معاني، وأن المعنى الذي ينص على أن الاتحاد هو تطابق ذاتين معاً وتحولهما إلى ذات واحدة أمر مستحيل، أما إذا فهم الاتحاد بأن شيئاً ما يتحد مع سواه ويحتفظ بنفسه كما هو فهذا أمر ممكن، وفي هذا السياق يسرد الشيخ ثلاثة احتمالات عن هذا النوع من الاتحاد الذي لا يفرط بالذات الإلهية ولا يلغي اختلافها المطلق. إذا كان المقصود بالاتحاد اتحاد الصفات الإلهية بأشياء تخص البشر، سواء كانت صفات معنوية أو صفات فعلية، فهذا ممكن، فمثلاً الشخص الذي يقوم بأفعال ما ويتوحد بأفعاله مع أفعال الله إلى درجة تصبح فيها الأفعال فعلاً واحداً، فهذا اتحاد ممكن. أما الصفات المعنوية فإن الإنسان قد اكتسبها من الله، وأن الله ظهر بواسطتها بصورة الخلق، فهو نوع من الاتحاد يظهر فيه الحق بصورة الخلق ويظهر العبد في صورة الحق. وقد يأخذ

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 259، وفي شرح آخر لعلاقة المركز بمحيط الدائرة، من *الفتوحات*، ص. 260، يقول ابن عربي: "كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه وينتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل الذي لكل موجود من خالقه سبحانه ...... لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه".

(2) فكرة الاتحاد و فكرة الحلول، وهي الأفكار التي رفضها ابن عربي والتي لم يشفع رفضه لها من اتهام البعض له من أنه من المنافحين عن فكرة الحلول والاتحاد بين الله والعالم.

الاتحاد شكل تبادل للصفات بين الله والإنسان، فيأخذ الإنسان من الله صفات العلم والحياة ونحو ذلك، ويأخذ الله من الإنسان صفات أكثر عينية مثل اليد والعين والغضب والرضا، فهذا التداخل الذي يدافع عنه ابن عربي، هو اتحاد مقبول وصحيح، حيث يظهر الله بالبشر ويظهر البشر بالله، وفي هذا السياق يعتقد ابن عربي بأن قول الحلاج: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، قول صحيح، بهذا المعنى.[1] فالاتحاد يحصل على مستوى الصفات والأسماء والأفعال ولكن ليس على مستوى الذات، فالذات الإلهية تبقى خارج أي مطابقة أو مماهاة أو مماثلة مع شيء آخر.

3-6 تفسير مختلف لمفهومي الوحدة والكثرة

الأهمية التي أولاها ابن عربي للعالم الفيزيائي وللكثرة المتمثلة في موجوداته أمر يلفت الانتباه فعلاً، فالله بوصفه الحقيقة المؤسسة لا يمكن فهمه دون الكثرة. يبدأ التعدد[2] من مرتبة الله الأسمائي الجامع للأسماء والحقائق والنسب والعلاقات ثم ينتقل إلى الكثرة اللامتناهية للأعيان الثابتة، ثم إلى موجودات العالم الفعلية. باستثناء الله المنزه بمستواه الأحدي، العالم كثرة في كثرة ولا شيء إلا الكثرة التي تأخذ تدرجات ومستويات متعددة.

كانت فكرة العالم والكثرة فكرة مربكة للفكر الإسلامي الذي بحث بكل الطرق المتوفرة لديه عن محاولة إنشاء روابط عقلية بينها وبين وحدانية الله، وكانت الأسئلة وراء هذا الإرباك متعددة وصعبة، مثلاً، كيف تخرج الكثرة عن وحدانية الله الخالصة، وكيف نفسر وجود العالم إذا كان الله غنياً ومكتفياً بذاته، لماذا يقوم الله بفعل الخلق، وما هي قيمة الشيء المخلوق أمام القيمة الكبرى والمطلقة لله، وطالما أن العالم هو خلق إلهي فما هو نوع التشابه والاختلاف المفترض بين الإثنين؟ هل هو اختلاف بين

---

(1) ابن عربي، *المسائل لإيضاح المسائل*، ت. قاسم محمد عباس (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2004) ص. 80-81.

(2) في كثير من المواضع لايفصل ابن عربي تسمية الأسماء الإلهية أو النسب والحقائق في مرتبة الألوهة بالكثرة، لأن الكثرة يجب أن تعني أشياء، وأسماء الله أو النسب والعلاقات ليست أشياء، ولكن مع ذلك فإن الله كمرتبة هو الجامع للتعدد اللامتناهي للنسب والحقائق.

ثنائيات متقابلة مثل: الإطلاق والتقييد، أم الأزلية والزمانية، أم الجوهرانية الثابتة والعرضية العابرة، أم تقابل بين الوجود والعدم، أم الضرورة والإمكان؟ ما هو الدور الفلسفي لعالم الكثرة، وما هو الشيء ولماذا وجوده أصلاً...؟

إجابة ابن عربي عن هذه الأسئلة لها خصوصيتها التي تستحق الانتباه لأنها حاولت بشجاعة وعقل مدرب فلسفياً لا يستند على مرجعيات جاهزة أن تسهم في الرد على ذلك. هو لا يرى أولاً في فكرة الكليات التي اعتمدتها الفلسفة حلاً محتملاً للعلاقة بين الله والكثرة، كما لا يؤمن ثانياً بفكرة الخلق من عدم أو في القطيعة بين الله والعالم، بين الوحدانية والكثرة، تلك القطيعة التي وجد بها معظم المتكلمين فرصة لتجنب الأسئلة الصعبة.

الكثرة موجودة وهي إذا نظرنا إليها من زاوية معينة هي الحقيقة ذاتها في صورتها الظاهرة، ولم يكن لوحدانية الله إلا أن تنتج الكثرة رغم أن هذا الإنتاج سيكون سبباً لكل ما جاء الدين ليصلحه أو يحذر منه. الكثرة تعني طغيان أطراف على بعضها، وتعني التضاد والتنافر والتقابل بين الأشياء وربما تعني الفوضى، وتعني تعدد الانفعالات وكل أشكال الإغواءات للنفس الإنسانية، وتعني تزاحم البشر وصراعهم فيما بينهم، ولكن فوق كل ذلك تعني الشرك، فكل صورة كانت عيناً ثم صارت شيئاً فعلياً هي صورة إلهية بشكل ما.

ولكن مع ذلك فالكثرة ملازمة بصورة حتمية للوحدانية ذاتها، الوجود بدون ظهور الكثرة هو شيء صامت بذاته، غائب، وربما لا شيء. الكثرة ليست شراً ولا تحمل أي ذنب وجودي بسبب وجودها، وليست طرفاً يناقض الله في وجوده، إنما الله هو الذي أرادها لأن وحدانيته لا تكون إلا بها أو لأن وحدانيته تتجلى بها، فالكثرة هي التعبير الظاهر عن هذه الوحدانية.

يقول في نص واضح: "وما دَخَل الشرك في توحيده إلا بإيجاد الخلق لأن الخلق استدعى بحقائقه نسباً مختلفة تطلب الكثرة في الحكم وإن كانت العين واحدة فما طرأت الآفة في التوحيد إلا من الإيجاد فالتوحيد جنى على نفسه لم تجن عليه الموجودات وهذا هو علم التوحيد الوهبي الذي لا يدرك بالنظر الفكري وكل

توحيد يعطيه النظر الفكري هو كسبي عند الطائفة".[1]

تلك الأهمية الكبرى التي يمنحها ابن عربي للكثرة أو لعالم التعينات الظاهر لا تجعل منه فقط مفكراً يختلف عن التراث الصوفي المبكر، ولكن تضعه على مواجهة مباشرة مع الأسئلة الكبرى التي طالما انشغل بها الفكر الإسلامي. ورغم الرصيد النظري الذي توفر له من هذا الفكر إلا أن الشيخ يذهب بإجاباته إلى الحدود القصوى دون اللجوء إلى الانقطاعات والتحكمات في صياغة إجاباته. إن كثرة اقتباساته من القرآن والحديث لا يهدف إلى سد فراغ نظري لم يستطع معالجته كما كان يفعل الآخرون، وإنما ليؤكد ويصادق على آرائه النظرية التي تتمتع أصلاً ببناء مستقل نظرياً.

الكثرة في العالم يفسرها حب الله للجمع، فالله دائماً مع الكثرة، في عدمها الإمكاني وفي وجودها، "فأينما كنا فالله معنا، فالتوحيد معقول غير موجود والجمع موجود ومعقول.... لو أراد التوحيد ما أوجد العالم وهو يعلم أنه إذا أوجده أشرك به، ثم أمره بتوحيده فما عاد عليه إلا فعله، فقد كان ولاشيء معه يتصف بالوجود، فهو أول من سن الشرك لأنه أشرك معه العالم في الوجود، فما فتح العالم عينيه ولا أبصر نفسه إلا شريك في الوجود".[2]

كان الشيخ حريصاً جداً على تحقيق أعلى درجة محايثة بين الله والعالم وفي الوقت نفسه على أن يحتفظ بالله كحقيقة مفارقة غير مبددة في عالم الكثرة، كان يريد استحضار الله كله، ولا ينكر في الوقت عينه صعوبة إنشاء منطقة محايثة بين الله والعالم. كانت الطرق التي لجأ إليها في محاولة ردم كل الفراغات التي تركها الفكر قبله، مثل الخلق من عدم، والقطيعة شبه الكاملة بين القدم والحدوث، تختلف عن الطرق التي ذهب إليها الفكر الإسلامي قبله، فهذه الفراغات والصياغات اللغوية التحكمية لا تحقق الكفاءة اللازمة لإنشاء هذه المنطقة. كانت طريقة ابن عربي في الإجابة وإدراكه لمطالب السؤال الإسلامي الوجودي المصدر الرئيس للتأويلات

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 290.
(2) سابق، ج. 3، ص. 143.

المتعددة التي تعرض لها فكره، وربما مصدر سوء الفهم الكبير له.

المسألة المثيرة للاهتمام عند ابن عربي هي مسألة الاختلاف بين موجودات العالم، إذ طالما أن كل شيء في العالم هو امتداد لحقيقة الله، فإن أحدية الله هي مبدأ مؤسس لكل عين في العالم. العين هي حقيقة الشيء النهائية التي لا تماثل غيرها. الله الأحد الذي لا يماثله شيء يجعل من كل عين أحداً مختلفاً عن غيره. يقول في بعض المناسبات إننا نحن من يضع الأفكار التي تفترض أن الأشياء تنتمي إلى أصناف كلية محددة، كالجنس والنوع والكليات الأخرى، نحن من يقول إن هناك مفهوم اسمه الإنسانية يشترك فيه زيد وعمر، ونحن من نعتقد بجنس الحيوان عندما نفترض انتماء زيد والقطة والطائر ككائنات حية إلى الصنف نفسه، أما الحقيقة، بالنسبة لابن عربي، فهي أن لكل موجود حقيقته أو عينه التي لا تماثل حقيقة موجود آخر.

لقد قال النص الديني: "قل هو الله أحد، فنعته بالأحدية ولكل جزء من العالم أحدية تخصه لا يشارك فيها، بها يتميز ويتعين عن كل ما سواه، مع ماله من صفات الاشتراك"،[1] وإن هذا الذي نسميه اشتراك أو شراكة بين الأشياء مثل الأعراض أو الأحوال العامة التي تجمع بين الشيء ومثيله كاجتماع الرائحة واللون والسكون والعلم والجهل، تفقد عموميتها عندما تتعين في شيء محدد، "إذا وقعت القسمة إما في عين الشيء أو قيمته فإذاً لا تصح الشركة أصلاً، لأن الأمور معينة عند الله في هذا الشيء المسمى مشتركاً فيه...... فيعلم أنه لا تصح الشركة في العالم أصلاً للاتساع الإلهي، فلا يشترك اثنان فصاعداً في أمر قط، فالذي عند هذا مثل لما عند هذا ما هو عين ما عند هذا، وإن انطلق على ذلك اسم الاشتراك فنقول ما وقع به الاشتراك غير ما وقع به الامتياز، وما ثم إلا الامتياز خاصة، ما ثم اشتراك، إذ ليس هذا الذي عند هذا هو عين الآخر عند الآخر".[2] عالم الكثرة هو عالم الأحكام التي تترجم الأسماء الإلهية في موجودات قابلة للإدراك، فالأسماء الإلهية بوصفها

(1) الوراق، ص. 2174

(2) الوراق، ص. 2179

مصدر الأحكام يمكن لها أن تكون مصدر اشتراك الأشياء أيضاً، ولكن الأحكام هي الصور الظاهرة من الأشياء، أما العين فهي حقيقة لا تقبل المثلية مع أي شيء آخر.
وابن عربي لا ينكر الاشتراك في الأحكام ولكنه يدفع هذا الموقف نحو تأويل جديد، وهو أن الاسم الإلهي عندما ينوجد في موجود مفرد فإنه يتخصص بهذا الموجود فيجعله على ما هو عليه، مختلفاً أو متميزاً عن غيره من الموجودات التي كان لها المصدر نفسه، فالحكم في شيء يماثل حكم شيء آخر ولكن عين شيء لا يمكن أن تماثل عين شيء آخر. عندما يقول ابن عربي إن "ما وقع به الاشتراك غير ماوقع به الامتياز"، يريد تحقيق الفصل بين المصدر المشترك للأحكام الذي يظهر مع ظهورها، عن الأعيان الفردية التي تتخصص فيها الأسماء الإلهية، في كل موجود على حدة.

الاختلاف أساس العالم، لأن الله الذي أوجد العالم أوجده وفق حقائقه هو، والاختلاف حقيقة إلهية ذاتية أولى. المفاهيم العامة التي نقول عنها كليات مثل (الإنسانية) هي وفق الشيخ ليست كلياً يتوزع في زيد وعمر، إنها شيء فردي يوجد بعينه في زيد ويوجد بعينه في عمر، وهذا يجعل إنسانية زيد شيء خاص به، وإنسانية عمر شيء خاص به، وهذا ينطبق على الحيوانية حسب الحدود والتعريفات الأرسطية، فحيوانية الحصان غير حيوانية زيد، والجنس (الحيوان) ليس جامعاً بينهما إلا وفق اعتبار إضافي، ويذهب ابن عربي إلى تنبيه قارئه إلى أنه إذا استخدم كليات تدل على التماثل بين الأشياء فإنه يفعل ذلك لأن الشرع استخدمها مثل قوله، "أمم أمثالكم"، وهذا لا يعني تماثلاً في الحد والحقيقة، بل إن التماثل الوحيد الذي يتحدث عنه هو في الافتقار إلى الله، والانتماء إلى الواحد، يقول:

"بل نقول إن التوسع الإلهي يقتضي أن لا مثل في الأعيان الموجودة، وأن المثلية أمر معقول متوهم، فإنه لو كانت المثلية صحيحة ما امتاز شيء عن شيء مما يقال هو مثله، فذلك الذي امتاز به الشيء عن الشيء هو عين ذلك الشيء وما لم يمتاز به عن غيره فما هو إلا عين واحدة، فإن قلت رأيناه مفترقاً مفارقاً ينفصل هذا عن هذا مع كونه يماثله

في الحد والحقيقة، يقال له أنت الغالط فإن الذي وقع به الانفصال هو المعبر عنه بأنه تلك العين وما لم يقع به الانفصال هو الذي توهمت أنه مثل، وهذا من أغمض مسائل هذا الباب **فما ثم مثل أصلاً**، ولا يقدر على إنكار الأمثال ولكن بالحدود لا غير ولهذا نطلق المثلية من حيث الحقيقة الجامعة المعقولة لا الموجودة، **فالأمثال معقولة لا موجودة**، فنقول في الإنسان إنه حيوان ناطق بلا شك، وأن زيداً ليس هو عين عمرو من حيث صورته وهو عين عمرو من حيث إنسانيته لا غيره أصلاً، وإذا لم يكن غيره في إنسانيته فليس مثله بل هو هو فإن حقيقة الإنسانية لا تتبعض بل هي في كل إنسان بعينها لا بجزئيتها فلا مثل لها وهكذا جميع الحقائق كلها فلم تصح المثلية إذا جعلتها غير عين المثل فزيد ليس مثل عمرو من حيث إنسانيته بل هو هو وليس زيد مثل عمرو في صورته فإن الفرقان بينهما ظاهر، ولو لا الفارق لالتبس زيد بعمرو ولم تكن معرفة بالأشياء فما أدرك المدرك أي شيء أدرك إلا من لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وذلك لأن الأصل الذي نرجع إليه في وجودنا وهو الله تعالى **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فلا يكون ما يوجد عنه إلا على حقيقة أنه لا مثل له** فإنه كيف يخلق ما لا تعطيه صفته، وحقيقته لا تقبل المثل فلا بد أن يكون كل جوهر فرد في العالم لا يقبل المثل إن كنت ذا فطنة ولب فإنه ليس في الإله حقيقة تقبل المثل فلو كان قبول المثل موجودا في العالم لاستند في وجوده من ذلك الوجه إلى غير حقيقة إلهية وما ثم موجد إلا الله ولا مثل له، **فما في الوجود شيء له مثل بل كل موجود متميز عن غيره بحقيقة هو عليها في ذاته**، وهذا هو الذي يعطيه الكشف والعلم الإلهي الحق فإذا أطلقت المثل على الأشياء كما قد تقرر فاعلم أني أطلق ذلك عرفا قال تعالى أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ أي كما انطلق عليكم اسم الأمة كذلك ينطلق اسم أمة على كل دابة وطائرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ وكما إن كل **أمة وكل عين في الوجود ما سوى الحق تفتقر في إيجادها إلى موجد نقول بتلك النسبة في** كل واحد إنه مثل للآخر في الافتقار إلى الله **وبهذا يصح قطعا إن الله لَيْسَ**

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" بزيادة الكاف أو بفرض المثل، **فإنك إذا عرفت أن كل محدث لا يقبل المثلية كما قررناه لك فالحق أولى بهذه الصفة،** فلم تبق المثلية الواردة في القرآن وغيره إلا في الافتقار إلى الله الموجد أعيان الأشياء".[1]

إن التماثل يلغي فكرة المعرفة عند ابن عربي، لأنه يحرم الموجودات من خصوصيتها، ويجعلها مُدركة فقط من خلال اندراجها ضمن جنس أو نوع، فتعريف زيد على أنه حيوان ناطق، حسب التعريف الأرسطي الشهير، هو نفسه تعريف عمر، وكلاهما يتميزان عن الجنس العام لكل الحيوانات بخاصية النطق، ولكن هذه الحدود لا تقول لنا من هو زيد فقط دون غيره، ومن هو عمر دون زيد، لذلك يصل ابن عربي إلى نتيجته الجريئة التي تنص على أن التعريفات القائمة على الكليات لا توصل إلى معرفة، لأنها تتجاهل الفروق الظاهرة للأعيان، "فلا بد أن يكون كل جوهر فرد في العالم لا يقبل المثل"، والفرق بين زيد وعمر ظاهر ولا يمكن وضع الاثنين ضمن تعريف مشترك يلغي خصوصية كل واحد منهما: "ولو لا الفارق لالتبس زيد بعمر ولم تكن معرفة بالأشياء فما أدرك المدرك أي شيء أدرك إلا من لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" التي تنطبق على كل عين في العالم.

الاختلاف التام إذن هو سيد العالم، وبدون التمايز في الأشياء ليس هناك معرفة. والكلمات التي نطلقها على مجموعات من الأشياء، هي تسميات أو أعراف تفترض نوعاً من التماثل بين الأشياء ولكن حقائقها الذاتية تبقى مختلفة.

يعترف ابن عربي بدخول الموجودات في علاقات متنوعة متبادلة، ويعترف بالاشتراك أو التشابهات بين الموجودات، ولكن هذا الاعتراف لا يقربه من الفلسفة المفهومية القائمة على الكليات وتعريفاتها، رغم احترامه أحياناً لفكرة المقوم الخاص الذي تقول به الفلسفة.[2] لكل شيء عينه أو حقيقته الذاتية التي يسميها أحياناً "لب الشيء أو لب اللب"، وهي ذلك الجانب الإلهي في الشيء، "فإن قلت

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 220.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج، 3، ص. 186.

وما العموم والخصوص عندهم قلنا العموم ما يقع في الصفات من الاشتراك والخصوص ما يقع به الانفراد وهو أحدية كل شيء وهو لب اللب فإن قلت وما لب اللب قلنا مادة النور الإلهي يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ فلب اللب هو قوله نُورٌ عَلى نُورٍ".[1]

اللاتناهي الإلهي أو السعة الإلهية تفسر الاختلاف في العالم من جهة أخرى، فالأسماء الإلهية المؤسسة لحقائق العالم لامتناهية، وكل اسم يختلف عن الآخر، الأمر الذي يجعل الأشياء الصادرة عنها مختلفة أيضاً.[2] "فما من اسم (إلهي) إلا له حكم وفي أسمائه التقابل وما في أسمائه تماثل، لكن فيها خلاف".[3] وينتقد المتكلمين والفلاسفة في النظر إلى العالم على أساس الحدود والمفاهيم المشتركة، التي لا تأبه إلى التمايزات بين الأشياء. ينتقد مثلا الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243هـ/857م) وهو من الأسماء الكبيرة في تاريخ التصوف، والذي ربما بسبب تأثره بعلم الكلام لم يدرك أن الأصل في الأشياء هو اختلافها، لذلك يصنفه ابن عربي أنه من عامة المتصوفة وليس من خاصتها لأن الخاصة تتفادى إطلاق الألفاظ العامة على الأشياء، إذ على "أقطاب الورعين اجتناب الاشتراك في إطلاق اللفظ".[4]

يعتقد الشيخ الأكبر أن تأكيد الاختلاف في العالم هو من أجل الوحدة وليس ضداً عليها، فالله هو الجامع للأسماء وهو الحقيقة التي ليس كمثلها شيء، وهذه الوحدانية لا تكتسب معناها الحقيقي إلا من اختلاف موجودات العالم عن بعضها. إن الفرضية التي تنص على اشتراك الأشياء مع بعضها هي فرضية أقرب إلى مذهب الحلولية إذ يجعل الاشتراك من الوحدة شيئاً حالاً في العالم، لأن الاشتراك يرادف الوحدة، وابن عربي يعتقد أن جعل الوحدة حالّة في العالم هو إضاعة للوحدانية الإلهية بوصفها حقيقة يجب أن تكون مفارقة دائماً، وهذه الحقيقة المفارقة لا يمكن إدراكها إلا إذا نظرنا للعالم على أنه اختلافات، كل موجود "ليس كمثله شيء"، في

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 129.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص، 101.
(3) الوراق، ص. 3107.
(4) الوراق، ص. 193 + 271.

هذه الحالة فقط نفهم أحدية الله بوصفها تلك الحقيقة المنزهة عن كل تعين وحلول. وهذا يفسر لنا لماذا اعتقد ابن عربي أن المتصوفة الذين لا يؤكدون على التمايز بين الموجودات هم من العامة لأنهم لم يدركوا حقيقة التوحيد وكيف يجب أن يكون.

إن تعريف "الشيء" عند ابن عربي أمر صعب، لأن كل شيء يمكن تسميته بشيء، لذلك يصف الشيء بأنه من "أنكر النكرات"، ورغم إدراكه لرأي المتكلمين الذين ذهبوا إلى تسمية الله بـ "شيء"، إلا أنه لا يفضل إطلاق هذه التسمية على الله. تسمية الله بشيء ربما كانت وراء مبدئهم الشهير الذي يقول بقياس الغائب على الشاهد، لأن العالم كله أشياء عندهم. هذا المبدأ دافع عنه المعتزلة أكثر من غيرهم بعد أن وضع أبو هاشم الجبائي (ت. 321 هـ/933م) نظريته في بنية الموجود التي تنص على أن كل شيء في العالم له صفة ذات خاصة به، وهذه الصفة تستدعي صفاتاً ذاتية ملازمة لها بالضرورة تجعل الشيء على ما هو عليه في ذاته، مختلفاً عن سواه.[1]

ابن عربي الذي يرى أن الله آخرية مطلقة تقع خارج الأطر المألوفة لتفكيرنا، وخارج الثنائيات التي نؤسس عليها العالم، مثل ثنائية: قديم/ محدث، يرفض طريقة المتكلمين تلك، ويعتبرها طريقة خاطئة لأنها تستند في رؤيتها لله على أشياء العالم المحدثة، وتقوم بالقياس بين الطرفين. يعتقد ابن عربي أن تنزيه الله لا يتم إلا بالنظر إلى ذات الحق بذاتها مباشرة ودون مقارنات، وإن محاولة تنزيه الله من خلال نفي الصفات التي تتصف بها المحدثات أمر خاطئ، "إذ كان المفكر لا يفكر إلا في المحدثات لا في ذات الحق وما ينبغي أن يكون عليه في نفسه الذي هو مسمى الله، ولم يجد صفة إثبات نفسية فأخذ ينظر في كل صفة يمكن أن يقبلها المحدث الممكن بسلبها عن الله..... مثلما فعل بعض النظار من المتكلمين...... فإذا طردوها (الصفات) شاهداً وغائباً فقد وصفوا واجب الوجود لنفسه بما هو ممكن لنفسه، والواجب الوجود لنفسه لا يقبل ما يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون"، ويضيف: "فلا يجمع صفة الحق وصفة العبد حد واحد أصلاً، فإذن بطل طرد ما قالوه

---

(1) انظر عبد الحكيم أجهر، *الله، الآخرية في الحضور* (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2018) ص ص. 259-261.

وطردوه شاهداً وغائباً، فلم يكن قولنا في الله انه عالم على حد ما نقول في الممكن الحادث انه عالم من طريق حد العلم وحقيقته".[1]

ابن عربي الذي يشارك المتكلمين بنظرية الاختلاف ينطلق من فكرة أخرى هي فكرة التعين، فالشيء عنده ليس مختلفاً عن سواه بسبب صفته الذاتية ولكن بسبب عينيته، إذ بمجرد ما يوجد الشيء فإن كل صفاته تصبح شيئاً خاصاً به هو. وكما ذكرنا فابن عربي يدرك أن محمولات الشيء توحي بنوع من المشاركة بينه وبين شيء آخر له المحمولات أو الأحكام نفسها، ولكن هذه المحمولات عند الشيخ تصبح متمية للشيء عندما تكون له. من الممكن لنا أن نقول إن العربة تتحرك، وإن الحصان يتحرك وزيد يتحرك، ثم نخرج بمفهوم عام عن الحركة يصبح محمولاً عاماً لكل متحرك. لكن ابن عربي يعتقد غير ذلك فالحركة عنده خاصة بالمتحرك وليست مفهوماً عاماً ينطبق بسهولة على كل المتحركات، كل متحرك قد تعينت به الحركة بشكل خاص، وبالتالي حركته ليست الحركة ذاتها عند المتحرك الآخر، يقول: "وإن وقع الاشتراك في التعبير عنه كما تقول في الحركة تقول إنها حركة في كل متحرك فيتخيل أنها أمثال وليست على الحقيقة أمثال، لأن الحركة من حيث عينها واحدة أي حقيقة واحدة حكمها في كل متحرك بذاتها فلا مثل لها فهي مبتدعة مهما ظهر حكمها وهكذا جميع المعاني التي توجب الأحكام من أكوان وألوان.... لأن الجوهر القابل جوهر واحد من حيث حده وحقيقته".[2]

يمكننا أن نعتقد أن تصور ابن عربي للاختلاف في العالم يؤسس لهذا الفصل بين العالم واللغة، العالم كثرة من الأشياء المختلفة أو المتمايزة، بينما اللغة تمارس دوراً أساسياً في إنشاء أبنية للفهم تصنف الأشياء وتضعها ضمن كليات ومقولات، وابن عربي لا يسمي النشاط اللغوي الإنساني نشاطاً عقلياً، على طريقة كانط، بل يستخدم كلمة الفكر والنظر، وهو يقصد بذلك النشاط الإنساني الذي يبني أنظمة معرفية، ولذلك نجده أحياناً يساير الفلاسفة في استخدامه مفاهيمهم وتعريفاتهم

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، الوراق، ص. 304.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، الوراق، ص. 3053

الكلية، ولكن هذا لا يعني عنده أن هذه الطريقة هي طريقة المعرفة النهائية، إنها شكل من الصياغات اللغوية للأشياء ولكن بالتأكيد ليست القطعية والضامنة للمعرفة الصحيحة.

طريقة ابن عربي تلك في تأسيس العالم على فكرة الاختلاف بوصفها امتداداً لأحدية الله، يفتح إمكانات اللغة على إنشاء أنظمة معرفية متعددة، فنحن دائماً أمام احتمال ما لبناء العالم وفق صياغة لغوية محددة. يرفض ابن عربي كل تسمية لله تجعله شيئاً من الأشياء، حتى لو كان هذا الشيء أشرف من غيره، كما فعل الفلاسفة والمتكلمون، في تسمية الله بـ"شيء" و"قديم"، أو تسمية الله حسب الفلاسفة بـ"العلة"، أو "علة العلل"، أو "المحرك"، ....كلها تسميات تعين الله بشكل يناسب بناء محدداً للعالم بوصفه عالماً معلولاً، ومتحركاً ومحدثاً،..... الله بالنسبة لابن عربي ليس كذلك، الله مفارق وخارج الثنائيات التي تجعلنا نعتقد أننا فهمنا وضعيته الكونية من خلالها.

6-4 المعرفة والعالم

على عكس مجمل تراث خطاب الذات الإسلامي السابق يولي ابن عربي المعرفة أهمية أكبر من الحب في الاقتراب من الله، فالإنسان كائن قادر على المعرفة، لأن الله في الميثاق الأول أودع المعرفة فيه. أدوات المعرفة متعددة، فهي العقل والقلب والكشف. وموضوع المعرفة الإنسانية لامتناهي، لأن الله يكشف عن نفسه بطريقة لامتناهية. معرفة الله كذات مستحيلة ولكن معرفة الله المتجلي في العالم ممكنة وهي موضوع معرفتنا الإنسانية.

انتقد ابن عربي الزهاد الأوائل بسبب موقفهم السلبي من العالم، وانتقد متصوفي المرحلة الأخلاقية التي جعلت من الحب والقيم الأخرى طريقاً موصلاً لله يتوخى تنزيه الذات الإنسانية من أجل القرب منه، والمعرفة عنده هي معرفة نظرية ومعرفة عملية. المعرفة النظرية هي معرفة الله دون تجلياته، والمعرفة العملية هي معرفة الله مع تجلياته، فهي معرفة حقيقية أكثر من النظرية لأنها تأخذ باعتبارها

العالم، والعالم كما ذكرنا تجب معرفته بعلاقته مع الواحد، وأي معرفة أخرى لا تجعل من نشاطها نشاطاً نحو الواحد، هي من المعارف التي تعوذ منها النبي (ص) بوصفها علوماً لا تنفع، العلم النافع هو العلم الذي يرتبط بالأصل والمصدر والحقيقة النهائية، العلم الذي يقتصر في نشاطه على العالم فقط هو علم فاسد وقد يؤدي إلى إيذاء الإنسان أو دماره بينما المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تحقق العلم مع العمل. يميز ابن عربي كذلك بين المعرفة الباطنية والمعرفة الخارجية أو الظاهرية المتعلقة بالعالم، المعرفة الأولى الباطنية مرادفة للإيمان، الإيمان بالله الواحد، والمعرفة الثانية الظاهرية المتصلة بشؤون العالم لا يجب عليها أن تنفصل عن المعرفة الباطنية بل من الضروري أن تبقى على صلة بها لكي تحقق المعرفة بجانبيها الباطني والظاهري غايتها التامة.

في الوقت الذي يؤكد فيه الشيخ الأكبر على أهمية العالم في معرفة الله لأن كل شيء دال عليه، يحذر العارف من أن تحجبه الكثرة عن الحقيقة، عن الأصل الأول الواحد. وهذا التحذير ليس مجرد تنبيه إنشائي وتعليمي، ولكنه تحذير يقصد ذلك النوع من المعارف والعلوم التي تكرس نشاطها على أشياء العالم وتنسى الحقيقة التي يمثلها الله. وهنا يناقش ابن عربي أنواع المعرفة المتعددة، من النظر والفكر والعقل والحواس والمخيلة والكشف.

ومهما تنوعت طرق المعرفة فإنها جميعاً تنتمي إلى النفس الإنسانية، المعرفة التي تحقق أفضل درجة من الحقيقة هي التي تجمع بين العقل والقلب. لا يتردد ابن عربي في تقدير قيمة المعرفة العقلية، وهي المعرفة التي دافع عنها الفلاسفة والمتكلمون، ولكن رغم تقدير ابن عربي للعقل فهو يعتقد أنه لا يكفي وحده في المعرفة لأنه يمثل ذلك الحجاب الذي يفصلنا عن الحق.

الحواس الخمس تحتل مكانة أساسية في المعرفة عند الشيخ وتمثل المرجع الذي لابد منه لكل نشاط معرفي آخر ولكل ملكة معرفية أخرى، أما الفكر فهو أعلى مصدر للنشاط المعرفي، والنشاط الفكري شيء خاص بالإنسان، لأن الله أراد ذلك عندما خلقه على صورته. الفكر إذا استخدمه الإنسان بطريقة ملائمة فإنه يؤدي

إلى معرفة صحيحة، وإذا لم يفعل ذلك فإنه لن يحصل على هذه المعرفة، وهذا ما يجعل ابن عربي يسمي الفكر بالبلاء، الذي لم يُبتل فيه أحد من الخلق إلا الإنسان لأنه الوحيد الذي يملك النفس العارفة. والفكر يحصل على معرفته بأكثر من طريقة، إما بتحصيله الخاص أو بالوهب الإلهي، أو بالاثنين معاً.

الفكر الذي يعتمد على العقل فقط لايعرف الحقيقة النهائية لأن المعرفة من خلال العقل محدودة ومقيدة، وهو لا يسمح له بمعرفة الله بوجهيه المنزه والمشبه، فالذات الإلهية تقع وراء الحدود والتعريفات. لذلك فإن المعرفة الوحيدة التي يحصلها العقل عن الله هي السلب، أي نفي وصف الله بأي وصف توصف به الأشياء المقيدة الأخرى، وربما يكون هذا جيداً إذا اقتصر الأمر على الحديث عن التنزيه الإلهي، ولكن بالنسبة لابن عربي، الله منزه ومشبه معاً، ويجب فهمه بهذين الوجهين معاً. العقل الذي يتوقف عند السلب أو التنزيه فقط، لا يستطيع أن يعرف الجانب الآخر من الله أو يقول عنه أي عبارة إيجابية أو إثباتية.

بالنسبة لابن عربي، هذا الجانب الإيجابي المتصل بالعالم ضروري لأنه يمثل مساحة اللقاء والتماس بين الله والعالم، بينما معرفة الله بالسلب فقط هي معرفة تُبعد الله عن العالم، وربما تصل إلى حد الاستغناء عنه، وإذا حاول العقل أن يمنح الله تسميات تنسجم مع رؤيته للعالم، مثل العلة والقدِم والتحريك، فإنه يموضع الله في العالم بطريقة خاطئة كما ناقشنا.[1]

معرفة الأحدية أو الوجود الإلهي المحض يتم بالدلالة، والدلالة هنا تعني دلالة العالم على الله، واللغة العربية تعني ذلك، فهناك صلة لغوية بين العالم والعلم والعلامة. العالم هو علامة على الله، وهذا مبدأ أساسي في المعرفة عند ابن عربي، والعلم الذي يفهم العالم على أنه دلالة على الله هو العلم النافع، وأي علم آخر لا يفهم الأشياء بدلالاتها هذه ليس نافعاً، أما العلم الذي لا يأخذ في حسابه الله كمدلول سيجعل من العالم حجاباً على الله، ويعزله عن الحقيقة. إن من يزعم العلم ويركز كل جهده على الرموز والعلامات دون أن يعرف على ماذا تدل فإن علمه لا

(1) W. Chittic, ***The Sufi Path of Knowledge***, pp. 1147-165.

يستحق اسم المعرفة، بل يبدو هذا العلم عملية أقرب للجهل منها للمعرفة.

الكون هو حقل الممكنات وهذا الحقل لانهائي ولا يحده إلا شيئان، الله والعدم، ولا أحد يعرف الله كما يعرف الله نفسه، كما أن معرفة العدم مستحيلة، فحقل معرفتنا هو هذا العالم، والمعرفة الصحيحة هي معرفة نسبة هذا العالم إلى الله، لذلك سمى ابن عربي الأسماء الإلهية بالنسب، والنسب علاقات، والعلاقات تعني علاقة الله بالعالم، وهذا هو المقصود بطريقة معرفتنا للعالم، أو معرفتنا بالعالم عن طريق الدلالة. وهذا يفسر عدم منح ابن عربي للعقل هذه الشرعية المعرفية الكبيرة، لأن العقل يحدد الأشياء ويقتصر في معرفتها عليها فقط، عازلاً إياها عن حقائقها المؤسسة لها، في الوقت الذي يرى فيه الشيخ أن معرفة الأشياء كدلالة على الحقيقة الإلهية، يجعل المعرفة تتجاوز حدود الشيء بذاته، تتجاوزه نحو جعله علامة على الحقيقة المصدرية له.[1] المعرفة الحقيقية هي معرفة الأشياء بماهياتها، والماهية تعني عين الشيء، وعين الشيء أمر إلهي يعرفه الله، فهي لب الشيء أو لب اللب كما مر معنا، لذلك كان لابد في نمط المعرفة هذا أن يتدخل الله في الهداية إليه.

يربط الشيخ لغوياً بين لفظين آخرين يوظفهما في مسألة المعرفة، وهما مفهومي، التحقيق والحق، فالتحقيق الصحيح في الأشياء لا ينفصل عن علاقته بالحق، والحق اسم وصفة لله ويعني الحقيقة والشيء الملائم والمناسب، ويعني الحقوق في الجانب الإنساني والاجتماعي والطبيعي، فلكل شيء حق، ودائماً يأتي اسم الحق مقابلاً لاسم الخلق، ليس على أنه معاكس له، ولكن على أنه امتداد له، أو آخر له صادر عنه.[2]

الشيخ الأكبر يتابع مفاهيمه ولا يقررها تحكمياً، فإذا كان الله هو الحق الذي يجعل نفسه معروفاً في كل شيء، فما هو الخلق إذن؟ يبقى الخلق في وضعية ملتبسة بين الحق والخلق، ولكن هذا لا يعني أن الخلق لا معنى له أو أنه باطل.

---

(1) W. Chittic, ***In Search of the Lost Heart***, p. 105.
(2) W. Chittic, ***In Search of the Lost Heart***, p. 108.

وهنا يعرج ابن عربي على مفهوم الإنسان، فأسئلة مثل: من نحن، وما هي علاقتنا بالله؟ هي أسئلة تجد إجابتها من خلال فهمنا للهدف من وجودنا. إن وجودنا مرتبط بالهداية الإلهية فالله هو الذي خلق فهدى، ووجودنا مرتبط بالحق فقد جاء الحق وزهق الباطل، الهدف من جودنا إذن هو الهداية والانخراط في الحق بواسطة ممارسات حقيقية.[1]

كل الأشياء هي خلق إلهي، وطالما هي كذلك فكل الأشياء تنتمي للحق وتملك نصيبها منه، وهذه الحقوق الموزعة لا تقتصر على الإنسان فقط، إن ما يجعل الإنسان متميزاً هو أنه مسؤول عن الحقوق كلها، فالكائن الإنساني الذي علمه الله الأسماء كلها منحه القدرة على فهم وإدراك الحق، فالإنسان خُلق على صورة الحق المطلق، وبالتالي يستطيع معرفة الأشياء بأسمائها. ومعرفة الاسم يعني معرفة الجانب الحق في الشيء ويعني نتيجة لذلك معرفة المسؤولية المناطة بالإنسان الذي يتوجب عليه أن يمارس هذه المسؤولية إزاء كل شيء بوصفه حقاً، والموجودات بدورها تطالب الإنسان بحقوقها لأن الله خلق الإنسان على صورته وجعله خليفة له على الأرض ووضع في فطرته القدرة على معرفة الحق في الأشياء وجعله مسؤولاً عنها.[2]

المعرفة لكي تكون مفيدة إذن يجب أن تكون معرفة بالشيء على أنه خلق وحق في الوقت نفسه، والشيء المهم في هذه المعرفة هو إدراك أن كل شيء هو تجلي إلهي، وأنه شيء نسبي، وأن على الإنسان المسؤول أن يزن الأشياء بميزان الحق ويحكم عليها بذلك، ولا يستطيع الإنسان أن يفعل ذلك بمقياسه الذاتي العقلاني لأن الحق النسبي قد حدده الحق المطلق، فتصبح مسؤولية الإنسان إعطاء كل ذي حق حقه، وتبدو هذه المهمة أكبر بكثير من مبدأي الحلال والحرام اللذين تطالب الشريعة بهما الإنسان. مسؤولية الإنسان تتحدد بـ "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، والسعة ليست محددة مسبقاً، بل هي ساحة تتسع حسب الجهد

---

(1) W. Chittic, ***In Search of the Lost Heart***, p. 108.

(2) W. Chittic, ***In Search of the Lost Heart***, p. 109.

الإنساني، وبذلك فالإنسان يصبح حراً في تحديد سعة عمله ومسؤوليته، وإذا استخدمنا مصطلحاتنا المعاصرة، يصبح حراً ومسؤولاً سيكولوجياً وبيولوجياً وتاريخياً وسياسياً......، على قدر السعة التي يريدها لنفسه ويستطيعها ككائن مسؤول عن العالم، وهذه المسؤولية تتسع وتتحدد بالمطلب المركزي وهو إعطاء كل ذي حق حقه.[1]

5-6 معرفة الله والحيرة

المعرفة القائمة على الكليات إذن لا تؤدي بنا إلى معرفة ما هو محض، أو إلى معرفة التنزيه أو الذات الإلهية، الله كذات لا يشترك مع الأشياء بأي شيء، وبالتالي لا فرصة لبناء معرفة بالكليات أو بأي نوع من أنواع المفاهيم معه. الله كذات منزهة يحتاج إلى وسيلة إنسانية أخرى لإيجاده، يحتاج إلى القلب، ويمكن لنا أن نضع جملة مفردات مرادفة لكلمة القلب كأداة (معرفية) عند ابن عربي، يمكن لنا القول إنه الشعور، أو الوعي بالشيء وعياً حدسياً، أو الضمير حسب ما يسميه ابن عربي نفسه أحياناً،[2] هذا النوع من المعرفة لا يشبه وسائل المعرفة الأخرى التي اعترف بأهميتها هو نفسه وأنكر قدرتها على بلوغ الحقيقة النهائية أو الآخرية المطلقة.

الوجود الخالص عند ابن عربي هو إيجاد، وهي كلمة ذات دلالة خاصة ومهمة، الوجود ليس مرادفاً عنده للمفردات المشابهة في اللغات الأوربية، فالوجود عندما يصبح إيجاداً فإنه يعني ذلك الشيء الذي نكتشفه من الموجودات، إنه الذات المنزهة التي تتمرد على الموجودات العابرة والمتسمة بالأحكام والحدود والخصائص التي يُتقن العقل المفهومي التعامل معها ويضع الطرق الملائمة لمعرفتها.

الوجود/ الإيجاد لا يحصل بالطرق نفسها التي يمكن لنا فيها التعرف على الموجودات، لأن الأمر لو كان كذلك لكان الوجود كلي عام، شأنه شأن المفاهيم

(1) W. Chittic, ***In Search of the Lost Heart***, p. 110.

(2) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 132.

الأخرى. بينما الوجود عند الشيخ هو أن يجد أحدهم الذات الإلهية أو الله الحق بوصفه اللاتعين التام والوجود المحض داخل التعين وداخل الموجودات. إن الذي يقودنا نحو هذا الوجود هو التجربة التي يخوضها أحدنا بقواه الإنسانية كلها وليس بالعقل فقط. فالإنسان ليس ذلك الكائن الذي يمكن اختزاله إلى ملكات معرفية متدرجة في قدرتها على الفهم، تصعد من المحسوس إلى المقولات الكلية. الإنسان بوصفه ذاتاً يمتلك إلى جانب العقل قوة مفكرة مختلفة، هذه القوة هي قوة الوجدان التي تشعر بالحقيقة الثاوية داخل العالم، وتصل إلى هذا الذي لا يمكن حده ولا تحديده. بذلك فقط نجد الله أو نجد الوجود، وهنا فقط يصبح الوجود وجوداً، وتصبح الذات الإنسانية منفتحة على الذات الإلهية.

ولأن الوجود هو إيجاد بالقلب، ولأن هذا الإيجاد لا يحصل بالحدود المفهومية، فإن مساعدة الله لنا في هذا الأمر شيء لا غنى عنه. ففي كل لحظة تقترب فيها تجربتنا الوجدانية من إيجاد الوجود، يكشف لنا الوجود عن نفسه بدرجة ما دون أن يمنحنا نفسه كلياً، فنحن لا نستطيع أن نعرف هذا التنزه الإلهي دون أن يمد الله لنا يد المساعدة فيكشف لنا شيئاً منه. والقلب بوصفه نوعاً من الوجدان هو أكثر شيء في الإنسان قابلية أو استعداداً لهذه الحقيقة الخارجة عن الإحاطة والتقييد، لذلك قال: "ولهذا ورد أن السماء والأرض يعني العلو والسفل ما وسعه ووسعه قلب المؤمن".[1] فالله يعرف المكان الصحيح الذي يستطيع احتواء هذا الشعور المعرفي الفائق به.

وابن عربي لا يوفر قدرته الاستثنائية في الممارسة اللغوية في هذا الصدد، فالقلب سمي قلباً لأنه يتقلب، ولكن التقلب هنا لا يعني الانتقال الأهوج من حال إلى آخر ومن موقف إلى موقف، ولكن يعني عبور ذلك الشعور الفائق حسب درجاته المتفاوتة من حال إلى حال أعلى.

فإذا كان الوجود هو تجربة الإيجاد، أو حسب تعبير ابن عربي "وجدان الحق في الوجد"، فإن المعرفة تتقلب في القلب، "فإن قلت وما الحال قلنا هو ما يرد

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 2، ص. 603.

على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب ومن شرطه أن يزول ويعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف بين الطائفة في دوام الأحوال، فمن رأى تعاقب الأمثال ولم يعلم أنها أمثال قال بدوامه واشتقه من الحلول، ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه واشتقه من حال يحول إذا زال"، "وقد قيل الحال تغير الأوصاف على العبد فإذا استحكم وثبت فهو المقام".(1)

المعرفة القلبية ليست كاملة، ومن غير الممكن حيازة الحقيقة الإلهية كلياً داخل القلب أو الوجد، إنها تدرج روحي في المقامات والأحوال حسب تأويل ابن عربي لهذين المصطلحين، المعرفة القلبية هي اقتراب لا ينتهي من حقيقة الذات الإلهية. الإنسان يستطيع معرفة الرب لأنه أقرب شيء له، وربما يقترب كثيراً من معرفة الله كاسم جامع للكثرة، أما الذات فلها شأن آخر. إذ في الوقت الذي يفتح ابن عربي باب معرفة الوجود بإيجاده كحقيقة، فإن الذات أبقاها مستحيلة ومفارقة.

وعند هذه النقطة نستطيع فهم مصطلحات مثل "الحيرة". يلخص ابن عربي في نص قصير المعرفة الوجدانية بوصفها حيرة، يقول: "اعلم أيدك الله بروح منه أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جل وتعالى بأحد الطريقين إما بطريق الأدلة العقلية وإما بطريق تسمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي (الديني) قد أومأ إليها وما صرح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل بنظره إلا صفات السلوب لا غير وسمى هذا معرفة".(2)

العقل من جهته لا يعترف بالمعرفة إلا إذا كانت معرفة متعلقة بموجودات فيزيائية لها خصائص وصفات، لذلك يحاول العقل تنزيه الله من الخصائص والصفات التي يمكن أن تحتمل تشبيهه مع الموجودات الفيزيائية، فيلجأ إلى رفض أن تكون معرفة الذات قائمة على صفة ثبوتية لله، أو صفة إيجابية تقرر شيئاً عن الله، لذلك كان لابد بالنسبة للعقل أن يخلص الله من الصفات الإثباتية وأن يتحدث

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج. 1، ص. 132.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 270.

عن الله بالسلب أو النفي فقط، وهذه معرفة بالنسبة لابن عربي معرفة ناقصة أو عوراء كما مر معنا، فالاقتصار على تنزيه الله فقط عبر سلب كل صفة له لا يعرفنا بالله ولا يجعل منه الحقيقة المنشودة.

والأمر لا يقتصر على العقل، ذلك أنه حتى النص المقدس (الدليل السمعي) لم يزودنا بالقدر الكافي من المعرفة عن الله، وهو لم يفعل في هذا الشأن سوى أنه أشار إلى الله المنزه، أو قدّم بعض التلميحات عن هذه الذات، وهذا لا يكفي ليكون معرفة بالله.

المشاهدة عند ابن عربي هي الطريق الأفضل للمعرفة، لأنها طريقة كشفية، ولكن مع ذلك فإن المشاهدة أو التجلي الإلهي للعارف ليست طريقاً يحقق ضمانة نهائية لمعرفة الله، فالذات الإلهية بوصفها اختلافاً مطلقاً عن أي شيء آخر لا يمكن لنا معرفتها بأي طريقة من الطرق، فكلما كشف الله عن ذاته، وكلما نمت تجربتنا في الله، وكلما امتلأ الوجدان أو القلب به كلما شعر الإنسان أن آخرية الله لا يمكن حيازتها، ولكن مع ذلك فإن التجربة الوجدانية هي الطريق الصحيح للاقتراب من الحقيقة، لأن الوجدان فقط هو من يمكنه التعرف على ما لا خصائص له، على آخر مطلق لا يمكن عقد صلة تماثل أو تشبيه بينه و بين أي شيء آخر. إنه الاختلاف التام الذي لا تنفع معه ملكاتنا المعرفية التي نتعرف بواسطتها على الموجودات التي تقع تحت متناول إدراكنا.

وحتى الوجدان لا يستطيع الادعاء بالمعرفة حتى لو كان هو أصح الدروب الذي يؤدي إليها، لذلك يؤكد ابن عربي هذا الأمر في نص واضح: "النفي يقابل الإثبات فرمانا هذا النظر في الحيرة كما رمانا التنزيه، والحيرة لا تعطي شيئاً، فالنظر العقلي يؤدي إلى الحيرة، والتجلي يؤدي إلى الحيرة، فما ثم إلا حائر، وما ثم حاكم إلا الحيرة، وما ثم إلا الله، كان بعضهم إذا تقابلت عنده هذه الأحكام في سره يقول يا حيرة يا دهشة يا حرقا لا يتقرى وما هذا الحكم لحضرة أخرى غير هذه الحضرة الإلهية".[1]

---

(1) ابن عربي *الفتوحات*، ج. 4، ص. 198.

هذا الموقف الحائر الذي يصيب جميع الباحثين عن المعرفة، أمر لابد منه عند ابن عربي طالما أن هدف المعرفة النهائي هو الإمساك بما هو محض وخالص وغير متعين ويتجاوز الصور والتحديدات والقيود الذهنية والفيزيائية للأشياء، ولكن للمفارقة فإن تجاوز التقييد في المعرفة من أجل الوصول لأصل الأشياء الذي هو الأحدية المحضة، يوصلنا إلى عدم التعين، إلى ما هو خالص وصرف، وهذا شيء غير قابل للمعرفة أصلاً، الأمر الذي يجعل ابن عربي يشكك في أشكال المعرفة، فإذا كان العقل ينتقل من وثن فكري إلى آخر، فإن الوجد يتقلب مع تدفق الوجود، العقل يرى العالم شريطاً من الصور الجامدة، بينما يراه الوجدان سيلاناً بدون حدود، نهراً دفاقاً. الفرق الأساسي بين العقل والوجدان، هو أن العقل يعتقد أن المعرفة المقيدة التي ينشؤها عن العالم هي الحقيقة، بينما هي وثن مؤقت، أما الوجدان فهو مسايرة عميقة لتدفق الوجود ذاته، وبالتالي تحريره من التثبيت النهائي، والذهاب معه في حركته الدائمة، دون الزعم أن المعرفة الوجدانية تصل إلى غاية نهائية ولكنها هي الوحيدة التي تحاكي الوجود بشكل يلائم تجليه الدائم وسيلانه الذي لا يتوقف.

التشكيك في طرق المعرفة عند ابن عربي لا يهدف ولا بصورة من الصور إلى هدمها، ولا إلى إثبات موقف عدمي من العالم، ولا الدفاع عن عبثية الكون أو عبثية موقف الإنسان منه، على العكس فإن ابن عربي من أشد المدافعين عن جدوى الوجود وعن جدوى المعرفة. العارف الحق هو الذي لا يتوقف عن تجربة الوجود من أجل إيجاده، رغم الحيرة، ولكن من قال إن الحيرة أمر سيء؟ على العكس فالحيرة عند ابن عربي هي معرفة، وكلما ازداد الإنسان تحيراً في البحث عن ما هو محض وخالص كلما ازدادت معرفته.

الأمر عند الشيخ الأكبر لا يتعلق في إمكانية أو عدم إمكانية معرفة الله، لأن عدم معرفة الذات الإلهية أمر محسوم، ولكن الأمر يتعلق بالطرق التي تجعل معرفتنا تزداد، أو باصطلاح ابن عربي تجعلنا نقترب من الله ونرتقي إليه.[1] أهل

(1) في مفهوم الترقي يقول ابن عربي: " فإن قلت وما الترقي قلنا التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف نفساً وقلباً وحقاً طلباً للتداني". *الفتوحات*، ج. 2، ص. 130

العقل يشتركون مع أهل الكشف بالاعتراف بحصانة الذات الإلهية عن المعرفة، لكن أهل العقل يلجأون نتيجة لهذا الاعتراف إلى الدوران داخل لعبة الكشف عن تناقض الأدلة التي تؤدي إلى معرفة الله، فكل منهم يعتقد أن طريق الآخر في البحث طريق خاطئ، وطريقه هو الأفضل، أما أهل الكشف فإن اعترافهم بالعجز عن فهم الذات الإلهية يؤدي بهم إلى البحث عن حيرة أفضل، لأن الانتقال من حيرة إلى أخرى، تعني بشكل آخر انتقالاً من كشف إلهي إلى آخر، من تجل إلهي إلى آخر، إلى مالانهاية، وهذا الانتقال فيه لذة كبيرة، لأنه يعني أن اكتشافنا للوجود ينمو، وشعورنا بتجربتنا الوجدانية التي تتعرف على شيء جديد فيه تزداد كل لحظة.

التجلي المتتابع يرادف عند ابن عربي زيادة الحيرة، لذلك كان الرسول (ص) ورجال الحيرة كما يسميهم ابن عربي، يريدون المزيد من الحيرة. "فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل واستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أداهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيه من نبي أو صديق، قال ﷺ: اللهم زدني فيك تحيراً، فإنه كلما زاده الحق علماً به زاده ذلك العلم حيرة ولا سيما أهل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة بما لا يتقارب. قال النبي ﷺ بعد ما بذل جهده في الثناء على خالقه بما أوحى به إليه: لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في هذا المقام وكان من رجاله: العجز عن درك الإدراك إدراك، أي إذا علمت إن ثم من لا يعلم ذلك، هو العلم بالله تعالى فكان الدليل على العلم به عدم العلم به، والله قد أمرنا بالعلم بتوحيده وما أمرنا بالعلم بذاته". العارف "يتخيل في أول تجل أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وأنه ليس وراء ذلك شيء يطلب سوى دوام ذلك فيقوم له تجل آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول والمتجلي واحد لا يشك فيه، فيكون حكمه فيه حكم الأول ثم تتوالى عليه التجليات باختلاف أحكامها فيه فيعلم عند ذلك أن الأمر ما له نهاية يوقف عندها، ويعلم أن الإنية الإلهية ما أدركها وأن الهوية لا يصح أن تتجلى له وأنها روح كل تجل، فيزيد حيرة لكن فيها لذة وهي أعظم من حيرة أصحاب الأفكار بما لا يتقارب فإن أصحاب الأفكار ما برحوا

بأفكارهم في الأكوان فلهم أن يحاروا ويعجزوا وهؤلاء ارتفعوا عن الأكوان وما بقي لهم شهود إلا فيه فهو مشهودهم والأمر بهذه المثابة فكانت حيرتهم باختلاف التجليات أشد من حيرة النظار في معارضات الدلالات عليه".(1)

العالم بالنسبة لابن عربي هو الوحيد الذي يكشف عن الله كشفاً حقيقياً. فالعالم كثرة والوحدة أصيلة وحقيقية، كما أن الكثرة في أحد وجوهها أصيلة جداً لأنها مظهر الله الذي انكشف على هذا الشكل. لذلك فإن دلالتها على الله دلالة على الله كله، وليس على جانب من صفاته أو على عدد محدود منها. يقول: "فإن الأصل التقييد لا الإطلاق فإن الوجود مقيد بالضرورة ولذلك يدل الدليل على إن كل ما دخل في الوجود فإنه متناه فالإطلاق الصحيح إنما يرجع لمن في قوته أن يتقيد بكل صورة ولا يطرأ عليه ضرر من ذلك التقييد، وليس هذا إلا لمن تحقق بالمداراة وهو الإمعة والله عز وجل يقول ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فهي أشرف الحالات لمن عرف ميزانها وتحقق بها".(2)

وهنا يشير ابن عربي إلى قضيتين يعدهما من القضايا الغامضة التي يصعب إيجاد إجابات عنها، القضية الأولى تتعلق بالسؤال الذي يفسر انتقال الله المنزه، اللامتعين، إلى مرحلة الوجود الظاهر، إذ كيف يمكن لوجود محض وصرف أن يظهر على شكل موجودات فعلية، وعلى شكل كثرة؟

القضية الثانية تتعلق بالسؤال المعرفي الذي نتحدث عنه، إذ طالما أن الله واحد والعالم كثير، كيف يمكن لنا أن تدلنا الموجودات على الله، في الوقت الذي تفصلنا عنه الأسماء الإلهية التي تعينت في أحكام عينية؟ كيف يمكن للأسماء التي تجذرت كحقائق في الأشياء أن تؤدي بنا إلى معرفة الله وهي ذاتها أمور عدمية، لأنها نسب وإضافات، ومجرد علاقات بين الموجودات الكثيرة وبين الله؟ كيف يمكن للعلاقات كأمور عدمية أن تكون دروباً صالحة لتعريفنا على الله؟(3)

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 271.

(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص. 472.

(3) يقول ابن عربي: " فإذا حققت ما رأيت رأيت أن ثم ما رأيت فخرج إدراك العقل للأمور المعقولة على هذه الصورة مثلثة الشكل وهي المقدمات المركبة من الثلاثة لإنتاج المطلوب وكذلك في الحس حس=

يتحدث ابن عربي عن دور الأسماء الإلهية بوصفها ذلك المستوى الذي يفصل ويصل بين الله والعالم، وتلعب دور البرزخ بين هذين المستويين. فهي في الوقت الذي تُظهِر أحكامها الفعلية في الموجودات العينية، هي أمور عدمية، وبالتالي فهي الوجه الأصيل للدلالة على حقيقة الله، وفي الوقت نفسه هي المانع من التعرف على هذه الحقيقة. "وظهر العالم عن ذات موصوفة بالقدرة والإرادة، فتعلقت الإرادة بإيجاد موجود ما، وهو التوجه مثل اجتماع الزوجين فنفذ الاقتدار فأوجد ما أراد، فكان أخفى من السر لجهلنا بنسبة هذا التوجه إلى هذه الذات ونسبة الصفات إليها، لأنها مجهولة لنا لا تعرف فيعرف التوجه، والصفة من حيث عينه وعين الصفة ويجهل كيفية النسبة لجهلنا بالمنسوب إليه لا بالمنسوب، فهذا توحيد الموجد للأشياء مع كثرة النسب فهو واحد في كثير فأوقع الحيرة هذا العلم في هذا المعلوم".[1]

وهنا يجب علينا أن نكون حذرين من إساءة فهم ابن عربي ونعتقد بنوع من الشك في وجود الله، فالذات الإلهية رغم كل تنزيهها، مُثبتة، ولا يجب بأي شكل أن نصل إلى استنتاج أن التنزيه الإلهي هو عدم. الله منزه نعم، والعماء هو أقرب الأشياء له، ولكنه ثابت وهو مصدر كل موجود عيني. يعتقد البعض أن التفكير في الذات قد يؤدي إلى الشعور باللاشيء، ولكنه يسارع ليؤكد أن وجود الله أمر مقرر لا يمكن التشكيك فيه، لأن هوية الله المتمثلة في اسم الله الجامع للأسماء كلها يمنع من جعل صفات التنزيه أن تؤدي إلى العدم. "فإن صفات التنزيه لا تعطي الثبوت

= ومحسوس وتعلق لحس بمحسوس لا يدري هل الحس تعلق بالمحسوس أو المحسوس انطبع في الحس قصر العقل والله وخنس الفكر وحار الوهم وطمس الفهم فالأمر عظيم والخطب جسيم والشرع نازل والعقل قابل والأمر نافذ والحوادث تحدث والقوى قائمة والموازين موضوعة والكلمات لا تنفد والكائنات لا تبعد وما ثم شيء مع هذا المعلوم المتعدد والعين واحدة والأمر واحد حارت الحيرة في نفسها إذ لم تجد من يحاربها فالحيرة التي يتخيل أن العالم موصوف بها ليس كما تخيلت بل ذلك حيرة الحيرة فما ثم إلا هو والحيرة كلت والله الألسنة عما علمته الأفئدة أن تعبر عن ذلك وكلت والله الأفئدة عن عقل ما هو الأمر عليه فلا تدري هل هي الحائرة أم لا والحيرة موجودة ولا يعرف لها محل تقوم به فلمن هي موجودة وفيمن ظهر حكمها وما ثم إلا الله". *الفتوحات*، ج. 2، ص. 111.

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 413.

والأمر وجودي ثابت، فلهذا قدم الهوية وأخرها حتى إذا جاءت نعوت السلب وحصلت الحيرة في قلب السامع منعت الهوية بإحاطتها أن يخرج السامع إلى العدم فيقول فما ثم شيء وجودي، إذ قد خرج عن وجود العقل والحس فيلحقه بالعدم فتمنعه الهوية، فإن الضمير لا بد أن يعود على أمر مقرر فافهم".[1]

الذات الإلهية ليست أمراً عدمياً رغم براءتها المطلقة من التعين، هي ذلك الشيء الذي يستطيع توليد العالم، فمهما كانت درجة تنزيه الله يبقى قابلاً للحضور حتى لو كان حضوراً خفياً، ويبقى قابلاً لأن يكون مصدراً إيجابياً للعالم، والذات في النهاية هي هدف المعرفة رغم الحجب التي تمنع من الوصول إليها. المعرفة هي وجه المعضلة الثاني الذي يتحدث عنها ابن عربي، لأن مطلب المعرفة هو تأكيد آخر على أن الذات حقيقة قائمة يجب حدسها في الوجدان والعثور عليها بالتجربة المباشرة.[2]

6-6 الميثاق : الحرية ومفهوم الحقيقة

كانت حكاية الميثاق في التراث الصوفي المبكر حكاية مرجعية ومركز انتقال لصياغة الفكر الصوفي بوصفه تجربة فردية مع الله. مع ابن عربي ستأخذ حكاية الميثاق مساراً آخر يتلاءم مع فكره.

الفهم الصوفي المبكر لآية الميثاق لم يميز بين مستويات افتراضية في الله، فالرب والله والذات كلها كانت تعني شيئاً واحداً، الأمر الذي جعل هذا التراث يأخذ آية الميثاق كمرجعية له في رسم الوضعية التي يشغلها الإنسان في تجربته الصوفية اتجاه الله كاسم عام، فالإنسان وافق على الميثاق الذي عقده الرب معه على أنه الرب الواحد، وعلى الإنسان أن يفي بهذا الوعد بواسطة التزامه بهذه الوحدانية، وأن يرسم مستقبله على أساس العودة إلى الله كما كان في عالم الذر قبل الخلق، نقياً، خالصاً، منزهاً. لذلك لجأ الصوفيون المبكرون إلى ممارسة تجربة

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 420.
(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 110.

زهدية أخلاقية قاسية تؤهلهم حسب اعتقادهم إلى العودة للبراءة الأصلية التي اتصفوا بها قبل الخلق، أو العودة للاتصال بالله، الأمر الذي جعل الموت عند بعض أسماء هذا الجيل المبكر الهدف الأخير للتجربة الصوفية، والموت هنا ليس نزعة انتحارية يائسة من العالم، وإنما هو تجربة فردية قصوى تمثل الضمانة الأكيدة لهذه العودة، ولهذا الاتصال بالله.

ابن عربي، اتبع استراتيجية جديدة في ترتيب الأسماء الإلهية كي تتناسب مع تصوره الكوني وتصوره للحقيقة وعلاقة الإنسان بها، هناك أولاً الذات الإلهية وهي الجانب المحض من الله، ثانياً، الله، كاسم جامع للأسماء الإلهية كلها، وثالثاً، الرب بوصفه الخالق والسيد والمالك الوحيد للعالم. ومن حيث التسلسل في الترتيب، يكون اسم الرب هو الاسم الأقرب للناس جميعاً لأن ربوبية الرب الواحد أصبحت عند الإنسان فطرة فيه غير قابلة للجدل، يمارسها الإنسان بعفوية تقتضيها طبيعته، كل الناس موحدون بهذا المعنى، ومؤمنون بربوبية الرب، أما المستوى الثاني من مستويات التسمية المتمثلة باسم الله أو الألوهية فهي الاسم الخاص غير المعطى بالفطرة الأولى، على العكس يقتضي اسم الله من الإنسان الفهم، كما يقتضي جهداً أخلاقياً ومعرفياً يتجاوز مجرد الإقرار الفطري بوحدانية الله، وهنا تصبح فكرة الوحدانية التي لا تعني الشيء نفسه لمعنى الربوبية، فكرة مركزية مع هذا المستوى. الربوبية غير الوحدانية عند ابن عربي.

هذه التسميات أو المستويات التي أعطاها ابن عربي لله جعلته يفهم آية الميثاق بشكل مختلف. الميثاق يمثل علاقة محصورة بين الإنسان وبين الرب، أما اسم الله والذات فلهما شأن آخر. والإنسان الذي أخذ الله منه الميثاق هو البشر كلهم دون استثناء، كل البشر يعترفون بوحدانية الرب الموجد لهذا العالم، وكل الناس يقرون بعبوديتهم للرب بوصفه السيد والمالك الوحيد للكون. ورغم أن الربوبية هي طرف في ثنائية رب/عبد، إلا أن ابن عربي ينحو إلى إعطاء العبودية مفهوماً مختلفاً عن المعنى المباشر لهذه الكلمة، فالإنسان عبد فقط من جهة افتقاره لله، ولكن الميثاق بحد ذاته هو دليل على حرية الإنسان، لأن المواثيق برأي ابن عربي لا تُعقد مع

عبد بالمطلق، العبودية المطلقة لا تحتاج إلى ميثاق أصلاً، فالعبد التام يؤدي واجبه اتجاه سيده دون أن يكون لديه القدرة أو الإرادة لمخالفتها، وبالتالي لا حاجة لعقد ميثاق معه، أما عبودية الإنسان فهي عبودية حرة، هي عبودية افتقار إلى ما يملكه الرب ولا يملكه الإنسان، وليس عبودية افتقار إلى حرية القرار، لذلك كان الميثاق هو عقد بين أحرار، الرب والإنسان. حرية الإنسان إذن هي نقطة الافتراق الأولى التي يسجلها ابن عربي عن التراث الصوفي القديم.

"إذ لو كنا عبيداً لم يكتب علينا عهده، فإنا بحكم السيد فلما أيقنا بخروجنا عن حقيقتنا وادعينا الملك والتصرف والأخذ والعطاء كتب بيننا وبينه عقوداً وأخذ علينا العهد والميثاق وأدخل نفسه معنا في ذلك، ألا ترى العبد المكاتب لا يكاتب إلا أن ينزل منزلة الأحرار فلولا توهم رائحة الحرية ما صحت مكاتبة العبد وهو عبد، فإن العبد لا يُكتب عليه شيء ولا يجب له حق، فإنه ما يتصرف إلا عن إذن سيده، فإذا كان العبد يوفي حقيقة عبوديته لم يؤخذ عليه عهد ولا ميثاق"، الأمر الذي يعني أن كل آية قرآنية تتحدث عن العقود والعهود هي بمعنى ما إشارة إلى تحرير للإنسان من عبوديته، "كل آية فيها أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أو العهود فإنها آيات أخرجت العبيد عن عبوديتهم لله".[1]

عندما خاطب الله ذرية آدم قبل الخلق كان يخاطب خيال هذا الكائن الإنساني، فكان هذا الكائن في غاية الصفاء، لم يكدره الوجود بعد، لذلك جاءت إجابته بنعم مثل الصدى لصوت الله نفسه الذي يسأل. كان الأمر أشبه بوحدانية لها وجهين، وجه يمثل الوحدانية التي تجلت بلسان الربوبية، ووجه محدث وقابل للقدرة الإلهية ومقيد بشروط الوجود التي سيصبح عليها، وهذا الوجود سينقل الإنسان من حالة الصفاء إلى مرحلة الكدر التي تعني التورط في أفكار ورغبات وعلاقات اجتماعية وكل ما تفترضه الكثرة بكل أنواعها، لذلك سأل الله الإنسان عن الربوبية وليس عن التوحيد فكان "هذا الإشهاد إشهاد رحمة لأنهم ما قال لهم وحدي إبقاء عليهم لما علم من أنهم يشركون به بما فيهم من الحظ الطبيعي".

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 406.

نلاحظ في هذا السياق أن آية الميثاق القرآنية ستكتسب معنى جديداً بالنسبة للشيخ، إذ أن الميثاق الذي وافق عليه الإنسان بحرية تامة، كان مجرد ميثاق مع الربوبية، أما الوحدانية فهي حقيقة غير معطاة وهي تحتاج إلى جهد إضافي من الإنسان لمعرفتها، إلا أن الإنسان لا يفعل ذلك دائماً، لذلك لم يأخذ الله منه ميثاق التوحيد وإنما ميثاق الربوبية، وهذه رحمة من الله للمشركين وهم معظم البشر بما في ذلك أهل الديانات السماوية لأن فطرتهم ستؤدي بهم إلى هذا الإشراك الذي تفترضه الكثرة في العالم وفي الذات الإنسانية، والله يعرف ذلك ولكن رغم معرفته بذلك أراد منهم الامتحان المعرفي، امتحان الوجود الإنساني برمته الذي لا يجتازه المرء ببساطة ساذجة.

بعد أن ينير الله بيت الوجود ويمتلئ العالم بكثرة الموجودات يبقى هو في ظلمة الغيب، فلا يبقى في هذا العالم سوى الصور المتحركة الناطقة بلغات مختلفة والتي تنبعث من الظلمة. وحده الفطن أو الذكي من يريد أن يتجاوز مشاهدات الحس التي تحيط به كصور للموجودات ويتعرف على الحقيقة وراءها، وعندما يبدأ في رحلة الحقيقة تلك سيكون هناك مراحل متعددة تنقله من مستوى للحقيقة إلى مستوى آخر. أما بقية البشر وهم الغالبية العظمى فإن إيمانهم بالربوبية سيمتزج مع الشرك، وسيبقى إيمانهم إيماناً تقليدياً وليس إيماناً باحثاً عن المعرفة، لكن الله سيحيط هؤلاء برحمته لأنه يعرف أن هذا هو الحظ الطبيعي للبشر.[1]

الإقرار بالربوبية وحده لا يكفي لإنشاء علم التوحيد، فعلى الإنسان أن ينتقل من مجرد الفطرة في الإقرار برب واحد إلى معرفة هذا الرب، أي إلى معرفة التوحيد، أن ينتقل من إنسانيته الخام، إلى إنسانيته الناضجة والمدركة لحقيقتها في العالم. الإنسان مؤهل تماماً لهذا الانتقال نحو معرفة الحق، لأن هذا الانتقال هو بمعنى آخر تنمية للحقائق الإلهية التي ألبسها الله للإنسان، الأمر الذي يقتضي من الإنسان أن يدفع بهذه الحقائق النسبية فيه ليجعل منها حقائق قريبة من الحقائق أو الأسماء الإلهية المطلقة. البشر كلهم يستطيعون القيام بذلك، لأن طبيعتهم ذاتها جامعة للحقائق الإلهية وتؤهلهم لهذا الانتقال، لكن قلة منهم من يفعل ذلك ويصل

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 99-100.

إلى مرحلة الإنسان الكامل. هذا الإنسان الكامل هو بمعنى آخر الأقرب لله كاسم جامع للأسماء بهذا المعنى. الآية القرآنية التي تقول إن الله "عَلّم آدم الأسماء كلها"، تشير صراحة إلى امتلاك الإنسان أسماء الله، وتجعله بالتالي صورة مقابلة لصورة الله، مما يضعه كمرشح وحيد كونياً للقاء الله الذي يتشارك معه تلك الحقائق.

إذن هناك مرحلتان يمر بهما الإنسان، مرحلة الفطرة الأولى بتوحيد الله التي تُسمى توحيد الربوبية، وهي مرحلة الميثاق، وهذا القبول بالميثاق جاء مصحوباً بالحرية وبالفطرة الأولى للمعرفة، ثم تأتي مرحلة التوحيد المعرفي التي تمثلها حياة الإنسان نفسه منذ ولادته وحتى موته. والناس بدورهم ينقسمون وفق هاتين المرحلتين إلى نوعين، نوع يبقى على توحيده الفطري ويكون بذلك موحداً تقليدياً، ونوع يبذل جهداً معرفياً لفهم هذا التوحيد. والفرق الأساس عند ابن عربي بين النوعين من التوحيد نجده في فكرة النسيان الإنساني، فالإنسان الذي يحيا على الإيمان الفطري الأول هو ذلك الذي نسي ميثاقه مع الله، وأخذ فكرة التوحيد كما كان يؤمن بها والديه، أما الموحد اليقظ، والذي يتذكر ميثاقه مع الله هو ذلك الشخص الذي يبحث عن الأدلة والبراهين التي تجعل من إيمانه إيماناً عارفاً.

"وذلك أن الايمان الأصلي هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها وهو شهادتهم له سبحانه بالوحدانية في الأخذ الميثاقي، فكل مولود يولد على ذلك الميثاق ولكن لما حصل في حصر الطبيعة بهذا الجسم محل النسيان جهل الحالة التي كان عليها مع ربه ونسيها فافتقر إلى النظر في الأدلة على وحدانية خالقه إذا بلغ إلى الحالة التي يعطيها النظر، وإن لم يبلغ هذا الحد فإن حكمه حكم والديه فإن كانا مؤمنين أخذ بتوحيد الله تعالى منهم تقليداً وإن كانا على أي دين كان ألحق بهما".[1]

وهنا نصل إلى نقطة قصوى في أهميتها عند الشيخ، وهي توظيف آية الميثاق ليؤكد الاعتراف بالتعدد في الاعتقادات، فنكتشف مرة أخرى التمسك العميق عند الشيخ بفكرة الكثرة بكل أنواعها، الاعتراف بواقع الكثرة ليس أمراً مهماً فقط في العالم الفيزيائي الذي يكشف فيه الله عن نفسه، ولكن الوحدانية الإلهية نفسها

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 616.

الموزعة إلى ربوبية ووحدانية تؤكد بإصرار واضح شرعية الكثرة في العقائد الإنسانية أيضاً. وهذا تجاوز خلاق للتفسير التقليدي لآية الميثاق الذي لجأ إليه الجيل المبكر من المتصوفة، حينما كان الميثاق عندهم يعني العودة إلى الله ببراءة مطلقة وخلاص تام من الكثرة، على الأقل الكثرة الانفعالية والرغبوية عند الإنسان كي يحقق الاتصال بالله.

يستثمر ابن عربي آية الميثاق بطريقة مختلفة تماماً ليقدم وجهة نظره في العالم والإنسان، فالفرق بين الإقرار بالربوبية، من جهة، وبين المعرفة أو التوحيد الحقيقي، من جهة ثانية، يشبه الفرق بين الإقرار بوجود الله فقط بوصفه خالقاً وحيداً، وبين معرفة التوحيد بوصفه ذهاباً إلى معرفة حقيقة هذا الوجود. لكن الله يعرف أن معرفة حقيقة الوجود تتطلب جهداً وبحثاً، وهو أمر لا يفعله كل البشر، لذلك لم يعقد معهم الميثاق إلا بالحد الأدنى من الإيمان وهو الإقرار بالربوبية أي وجود الله فقط، والإنسان بوصفه حراً في قبول الميثاق أو رفضه، سيقبل به لأنه ميثاق الحد الأدنى. لم يطالب الله البشر بالتوحيد بالمعنى المعرفي، "ولهذا لم يذكر الله في الآية عنا في الأخذ الميثاقي إلا الإقرار بوجود الله **لا بتوحيده**، ما تعرض للتوحيد فيها، فقال أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فقالُوا بَلَى فأقروا له بالربوبية أي أنه سيدهم، .... فلهذا قلنا إن الإقرار إنما كان بوجود الله رباً له أي مالكاً وسيداً ولهذا أردف الله في الآية حين قال فَأَحْيَيْنَاهُ فلم يكتف حتى قال وجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ **يريد العلم بتوحيد الله** لا غيره، فإنه العلم الذي يقع به الشرف له والسعادة وما عدا هذا لا يقوم مقامه في هذه المنزلة".[1]

علم التوحيد هو مسار آخر نحو الحقيقة يأخذ به من يسميهم في القرآن المرحومون "إلا من رحم ربك". ومرة أخرى نجد أن آية الميثاق يعاد تفسيرها بطريقة تقابل مشروع ابن عربي الفكري كله. كانت هذه الآية في المرحلة المبكرة تفسر مشروع التجربة الأخلاقية الفردية، بينما مع الشيخ صارت تقابل المشروع الإنساني كله، وحدة النوع الإنساني من جهة، وتعدد عقائد الجماعات البشرية في

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 2، ص. 618.

اختلافاتها وآرائها، من جهة أخرى. وهنا نصل مع الشيخ إلى تأصيل فلسفي عميق لفكرة **التسامح الديني**، إذ طالما أن البشر كلهم مؤمنون بالحد الأدنى وهو الإقرار بوجود الله، فإنهم سيصبحون عرضة لتعدد الاعتقادات، وموضوعاً لرحمة الله في الوقت نفسه، إذ أن كل طرف منهم سيعتقد بشيء يختلف عن الآخر، ذلك أن إثبات وجود الله فقط سيتحول بسهولة إلى عقائد تنظر إلى الرب بصور متعددة، يسمي ابن عربي هذه الصور "الأسباب" التي خلقها الله والتي تعتقد كل مجموعة من البشر بسبب ما أو بمجموعة أسباب أو صور، وكأنها هي الرب الذي أقرت به في عالم الذر. هذا التعدد في العقائد الذي يأتي تنويعاً على الإقرار بوجود الله والتوهم أن كل سبب أو صورة هو ذلك الرب الذي تعتقد به، سيجعل الناس متحدين في الإقرار الأول ومختلفين في تحديد توحيد هذا الوجود لله.

والشيء الذي يبرر هذا التعدد في الاعتقادات هو أن كل الأسباب والصور التي اعتقدوا بها ليست شيئاً آخر سوى تجليات الله نفسه في العالم. فكل صورة وكل موجود وكل سبب في العالم هو تجلي إلهي، فالمؤمنون بهذه الصور لم يخرجوا عن الإيمان بواحد من صور الله. خصوصاً أن الله حين أخذ الميثاق من ذرية آدم لم يظهر في صورته، الأمر الذي جعل الأمر يلتبس على الناس وجعلهم يرون الله في كل صورة، ولو أظهر الله صورته كرب أثناء أخذه الميثاق لما حصلت هذه الالتباسات والأوهام بين البشر، وفي كل الحالات فإن ابن عربي يبحث للبشر عن الأعذار التي تبقيهم داخل فكرة الإيمان بوجود الرب الواحد، رغم تعدد اعتقاداتهم.

يقول في ذلك: "فكان أصل اختلاف المعتقدات في العالم هذه الكثرة في العين الواحدة ولهذا وقع الإنكار من أهل الموقف عند ظهوره وقوله أَنَا رَبُّكُمْ فلو تجلى لهم في الصورة التي أخذ عليهم الميثاق فيها ما أنكره أحد، فبعد وقوع الإنكار تحول لهم في الصورة التي أخذ عليهم فيها الميثاق فأقروا به لأنهم عرفوه ولهم إدلال إقرارهم وأما تجليه تعالى في الكثيب للرؤية فهنالك **يتجلى في صور الاعتقادات لاختلافهم في ذلك في مراتبهم ولم يختلف في أخذ الميثاق فذلك هو التجلي العام للكثرة وتجلى الكثيب هو التجلي العام في الكثرة**".(1)

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص. 465.

بذلك نجد ابن عربي يبلغ في هذه النقطة درجة عليا من التنظير الفلسفي والديني، كل الناس معذورون على المستوى الديني في تعدد اعتقاداتهم التي هي ليست شيئاً سوى انعكاساً لتجليات الله المتعددة. أما على المستوى الفلسفي، فإن العارف الحق هو الذي يؤمن بالوحدة المتكثرة، يؤمن أن كل هذه الكثرة تنتمي لإله واحد وتدل على ذات محضة، وإن كل شيء تجليات لإله واحد، فالعارف قادر على فهم الكثرة المتصلة بالواحد، وذلك بعد اعترافه التام بحقيقة الكثرة. الإيمان بالكثرة في الوحدة يمثل موقفاً فلسفياً متقدماً يتجاوز الاعتقادات الجزئية التي يقف كل منها عند جانب واحد من جوانب الكثرة، ويتجاوز الموقف العقلي أحياناً الذي ينتقل من الكثرة إلى الوحدة بواسطة الدليل العقلي، ولكن العقل لا يستطيع أن يتعدى ذلك إلى الوحدة الحقة. يصنف ابن عربي المؤمنين بالتوحيد القائم على أساس الأدلة العقلية، في المرتبة الثانية بعد المؤمنين التقليديين، أما المرحلة الثالثة فهي لأهل المشاهدة، والرابعة لأصحاب الحق العارفين، والخامسة لأصحاب الحقيقة الواقفين، والسادسة لأصحاب حقيقة الحقيقة للعلماء المرسلين وهي ممنوعة عن الكشف والإيضاح، فيبقى وفق ذلك المراتب الخمس الأولى.[1]

الاختلاف بين البشر أمر حتمي، ولا يحاول ابن عربي أن يجعل من الوحدة الإلهية أمراً بدهياً بطريقة تجعل البشر كلهم مسلمين بالمعنى العامي لكلمة إسلام. نعم، الناس كلهم مسلمون بالفطرة، وهي اعترافهم برب واحد، وهنا يتساوى هؤلاء المؤمنون برسالة محمد (ص) والمؤمنون برسالات وتعاليم غيرها، لكن التوحيد الحقيقي هو المقياس الذي يميز بين شخص وآخر، وهو من يجعل بعض الناس موحِّد حقاً بمعنى عارف لوحدة طرفي الوحدة والكثرة. فالذي يقتصر على طرف واحد، الوحدة فقط أو الكثرة فقط، لا يستطيع الاقتراب من المعرفة والحقيقة. فقط من يفهم الاختلاف في العالم، ويفهم التعدد، ويعرف أن هذا الاختلاف ينتهي إلى الوحدة هو المؤمن الحقيقي والعارف الحقيقي.

يقول: "ولا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ وقوله إِلَّا من رَحِمَ رَبُّكَ فهم الذين عرفوه في

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 100.

الاختلاف فلم ينكروه، فهم الذين أطلعهم الله على أحدية الكثرة وهؤلاء هم أهل الله وخاصته، فقد خالف المرحومون بهذا الأمر الذي اختصهم الله به من سواهم من الطوائف فدخلوا بهذا النعت في حكم قوله ولا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ لأنهم خالفوا أولئك وخالفهم أولئك فما أعطانا الاستثناء إلا ما ذكرناه فكان سبحانه **أول مسألة خلاف** ظهر في العالم".[1]

6-7 الوجود والعدم

العالم هو ذات، هو أولاً ذات بوصفه تجلياً لله نفسه، وثانياً ذات لأنه يتشارك مع الإنسان الحقائق نفسها، فالعالم ذات في ذات، العالم يشبهنا من جهة الحقيقة المشتركة وهو في الوقت نفسه، ليس سوى وجه الله المكشوف، وهذا يقتضي من الإنسان أن يتصرف بأدب مع العالم مثلما هو مدعو لأن يتصرف بأدب مع الله.[2] يقول الحديث النبوي، "خلق الله آدم على صورته" (البخاري (6227) ومسلم (2841). ويقول أيضاً "من عرف نفسه عرف ربه"، ويمكن إضافة، من عرف العالم عرف ربه.

كل ذلك يعطي العالم مثل ما يعطي الإنسان قيمة رفيعة لا يجب الإقلال من شأنها أبداً، العالم إنسان كبير وهو الشكل الظاهر من الله. هذه المقدمة النظرية التي يؤسسها ابن عربي تساعدنا جداً ليس فقط على الدعوة لاحترام العالم، ولكن على تعريفنا بقيمته بوصفه حقيقة أصيلة رغم زمانيته وطروء موجوداته المؤقت.

يقول الشيخ:

"فتتبعنا وجود الإنسان وتفضيله على سائر الحيوان، وتقصينا أسراره وحكمه، ولطائفه، فرأيناها بأعيانها في العالم المحيط الأكبر قدماً بقدم، فلم نزل نقابله حرفاً حرفاً ومعنى معنى، حتى وجدناه كأنه هو، فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص. 465.

(2) William C. Chittick, ***In Search of the Lost Heart***. Ed. M. Rustom, A. Khalil, K. Murata (Albany: State University of New York Press, 2012) pp. 109-111.

الأصغر، فطلبنا على ذلك تنبيهاً من الكتاب العزيز فوقفنا على آيات نيرات منها: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 21)، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 53)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (ص:27)، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: 115)...... فانظر ... إلى ما تعرفه في العالم الأكبر تجده في العالم الإنساني من ملك وملكوت".

ثم يعدد ابن عربي عناصر العالم وطعوم الأشياء ويجد أن كل شيء في العالم له مقابل في الإنسان، ولا يقتصر في هذه المقارنة على الصفات الفيزيائية بل يذهب إلى الأخلاق والغرائز والصفات السلوكية، من قهر وغلبة وغضب وحقد وحسد وفجور وأكل وشراب ونكاح... وطهارة وطاعة واستقامة، وظاهر وباطن، وعلو وسفل، ثم يقول: "وامش بهذا الاعتبار على العالم تجده نسخة إلهية صحيحة ما اختل حرف ولا نقص معنى".[1]

هذه الأصالة لقيمة العالم لها وجهان، الوجه الأول أنها أصالة تتعلق بمصدرها الإلهي، والوجه الثاني أنها تختلف عن مصدرها لأن قدر العالم هو أن يوجد جنباً إلى جنب مع العدم، العالم بطبيعته مكوّن من الوجود والعدم معاً، الأمر الذي يعني أن الموجودات المتعينة مهددة بالزوال دائماً، فالعدم الذي يهدد العالم هو عدم يهدد الموجودات المفردة، أما العالم كوجود كلي فسيبقى موجوداً.

لا يتحدث ابن عربي عن فناء كلي للعالم، فالعالم عنده في حالة تجدد وخلق لا بداية أو نهاية لها، وهذا التجدد والخلق الدائمين هما رد على العدم ونجاحاته في الموجودات المفردة أو في مكونات الأشياء المفردة، إلا أن ما يفنيه العدم يعاد خلقه مرة ثانية، أو يعاد خلق شبيه له.

لا يتحدث الشيخ عن فناء الجنة أو النار، على خلاف مدرسة ابن تيمية التي تقبل بفكرة فناء النار وخلود الناس كلهم في نعيم أبدي. ابن عربي يعترف بالسعادة الأبدية لكل البشر دون استثناء ولكن ليس بسبب فناء النار، ولكن بسبب تحول

(1) ابن عربي، *التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية*، ص. 297.

النار نفسها إلى حالة تتوافق مع أجساد المقيمين فيها، هذا التوافق يولد حالة التذاذ بها يجعل أصحابها سعداء. الألم الوحيد الذي يشعر به هؤلاء هو ذلك الناتج عن مقارنة أحوالهم بأحوال أهل الجنة التي هي أفضل منهم بطبيعة الحال.

العالم لا بداية له، ولم يوجد في زمان محدد، وهو كذلك لانهاية له ولن ينتهي في زمان محدد. الوجود ينجح دائماً في إبقاء الوجود الفعلي، الحسي وغير الحسي، دون نهاية. وهذا هو تفسير الآية القرآنية التي يكررها ابن عربي تعبيراً عن بقاء الوجود كحالة تجدد دائمة: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: 29)، أي كل يوم هو في خلق جديد. وعلينا ان ننتبه أن العدم الذي ينجح في إفناء الموجودات المفردة، ينجح فقط في نزع الوجود الفعلي عنها، أما عين هذا الموجود المفرد فإنها باقية في العلم الإلهي كما ذكرنا، وبقاؤها هناك لانهاية له، فهي الوجه الآخر من الله، وهي ستبقى كذلك سواء وجدت فعلياً أم بقيت عيناً معلومة.

يذهب ابن عربي إلى التحديد أكثر في شرح الطرق التي يتصارع بها الوجود والعدم على الموجودات صاحبة الوجود المؤقت في العالم. يتحدث عن طريقتين يهدد بهما العدم الأشياء، والطريقتان هما نتيجتان حتميتان عن ولادة الكثرة الفعلية في العالم. فالكثرة رغم أنها تجلياً إلهياً، إلا أن وجودها ليس بدون مخاطر، الكثرة متلازمة بالضرورة مع تلك الأخطار التي يدخل منها العدم ويهددها بها.

أولاً أن العدم الذي كانت الأعيان تقوم فيه قبل أن يمنحها الله الوجود، لن يترك الأمور تفلت منه، وسيناضل لانتزاع الموجودات من وجودها وإعادتها إلى مملكته، وثانياً، أن الكثرة تفترض الهيمنة، هيمنة وسيطرة البعض على البعض الآخر، مما يهدد العالم بالفوضى والدمار.

وهنا مرة أخرى تبرز عبقرية ابن عربي في تصوير هذين الصراعين اللذين ينشآن من ظهور العالم ككثرة، الصراع ضد العدم من أجل البقاء، والصراع مع الفوضى الناتجة عن الهيمنة والقهر. يتدخل الله لضبط هذين التهديدين، وهذا التدخل يؤكد مرة أخرى لا دور الحقيقة المفارقة فحسب، بل يؤكد أن الوحدة ملازمة بالضرورة للكثرة.

إن الشيء يكسب حقه بالاختلاف من خلال دلالته الخاصة على الحقيقة، وبالتالي فكل الأشياء التي وجدت تملك الشرعية الكاملة في الوجود. كل شيء يظهر في العالم يظهر وهو يحمل معنى عن الحقيقة يختلف عن الشيء الآخر، الحقيقة تحتاج إلى دلالات لاتتناهى في وجودها واختلافاتها، وشرعية أي شيء موجود تأتي من كونه دالاً بطريقة مختلفة على تنزيه ولانهائية الذات، فالحقيقة أوسع من أي مدلول ضيق لشيء أو لفئة محدودة من الأشياء، ولأن سعة الله لاحدود لها تصبح لانهائية الكثرة ولانهائية الاختلافات أكثر قدرة في التعبير عن الحقيقة.

في الصراع مع العدم يضع ابن عربي الأشياء كلها عدا الله بين حدي الوجود والعدم، فكل شيء ممكن يقع بين احتمال الوجود واحتمال الاستحالة والعدم، الله وحده واجب الوجود الذي يقف مقابلاً للعدم، أما بقية الأشياء فإنها ستحب الوجود بعد حصولها عليه. يقول الشيخ:

"ولما كان الحق تعالى له صفة الوجود وصفة وجوب الوجود النفسي وكان المقابل يقال له العدم المطلق وله صفة يسمى بها المحال فلا يقبل الوجود أبدا لهذه الصفة فلا حظ له في الوجود كما لا حظ للوجوب الوجود النفسي في العدم، ولما كان الأمر هكذا كنا نحن في مرتبة الوسط نقبل الوجود لذاتنا ونقبل العدم لذاتنا، ونحن لما نقبل عليه فيحكم فينا بما يعطيه حقيقته ونكون ملكا له ويظهر سلطانه فينا فصار العدم المحال يطلبنا أن نكون ملكا له وصار الحق الواجب الوجود لنفسه يطلبنا لنكون ملكه ويظهر فينا سلطانه ونحن على حقيقة نقبل بها الوصفين ونحن إلى العدم أقرب نسبة منا إلى الوجود، فإنا معدومون ولكن غير موصوفين بالمحال، لكن نعتنا في ذلك العدم الإمكان وهو أنه ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم لكن لنا أعيان ثابتة متميزة عليها يقع الخطاب من الطرفين فيقول العدم لنا كونوا على ما أنتم عليه من العدم لأنه ليس لكم أن تكونوا في مرتبتي، ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات كن فيأمره بالوجود فيقول الممكن نحن في العدم قد عرفناه وذقناه وقد جاءنا أمر

الواجب الوجود بالوجود وما نعرفه وما لنا فيه قدم فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي لنعلم ما هذا الوجود ذوقا فكانوا عند قوله كن، فلما حصلوا في قبضته لم يرجعوا بعد ذلك إلى العدم أصلا لحلاوة لذة الوجود وحمدوا رأيهم ورأوا بركة نصرهم الله على العدم المحال"[1]

الأعيان في ذواتها تقبل الوجود والعدم، ولأنها كذلك فهي تستمع إلى خطاب كل منهما، الوجود يريد من الأعيان أن تكون ملكه، والعدم يريد أن تكون الأعيان ملكه أيضاً، ولكن انتصار الوجود على العدم يجعل الموجودات أكثر حباً للوجود من العدم، لأن الوجود حسب وصف ابن عربي أكثر حلاوة لمن يتذوقه. لكن العدم لا ييأس من انفلات الأعيان من قبضته وعدم سماعها ندائه المُطالب ببقائها فيه، فيستمر عمله حتى بعد وجودها.

إن واحدة من أهم سمات العدم أنه ليس قوة فاعلة من خارج الشيء، لكنه جزء مكون من الشيء ذاته، العدم يعمل من داخل الشيء، وهنا يتكرر النزاع بين الوجود الممثل بالله والعدم الممثل باللاوجود، داخل الموجودات نفسها، وفي هذا السياق يؤيد ابن عربي فكرة المتكلمين المبكرين في نظرية فناء الأعراض المستمر، فالعرض لايبقى زمانين، لأنه ينعدم ثم يعود الله فيخلقه مرة أخرى بعد انعدامه، وهكذا إلى لانهاية.

فـ "العرض لا يبقى زمانين وهو الصحيح، والأحوال أعراض تعرض للكائنات من الله يخلقها فيهم، عبَّر عنها بالشأن الذي هو فيه دنيا وآخرة، هذا أصل الأحوال الذي يرجع إليه في الإلهيات.... ثم إنه ليس من حقيقته أن يبقى زمانين فلا بد أن ينعدم في الزمان الثاني من زمان وجوده لنفسه، لا ينعدم بفاعل يفعل فيه العدم لأن العدم لا ينفعل لأنه ليس شيئا وجوديا ولا بانعدام شرط ولا بضد لما في ذلك كله من المحال، فلا بد أن ينعدم لنفسه أي العدم له في الزمان الثاني من زمان

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج 2. ص. 248.

وجوده حكم لازم، والمحل لا بقاء له دونه أو مثله أو ضده فيفتقر في كل زمان إلى ربه في بقائه"

إذا كان العدم يعمل في الشيء كجزء من طبيعة الشيء، فإن الله في انشغال دائم في إعادة الخلق رداً على العدم الذي لايفتأ يُفني الأعراض، واختلاف ابن عربي عن بعض المتكلمين الأوائل كبير في هذا الشأن، فالله لايخلق العرض فقط بقوة الأمر "كن"، إذ أنه إلى جانب أمره بالوجود يعمل الوجود أيضاً بالشيء من داخل الشيء مثل عمل العدم، لأن الوجود الذي يمثله الله هو جزء من الشيء، لذلك تأخذ عملية الخلق الإلهي شكل التحول في الصور الإلهية، فكل شيء في النهاية خُلق كتجل للأسماء الإلهية، فهو صورة الحق في العالم، يقول:

"وإذا كان الحق كل يوم في شأن وكل شأن عن توجه إلهي، والحق قد عرفنا بنفسه أنه يتحول في الصور فلكل شأن يخلقه بصورة إلهية، فلهذا ظهر العالم على صورة الحق، ومن هنا نقول إن الحق علم نفسه فعلم العالم، فمثل هذا اعتبر من اعتبر، الحال من التحول والاستحالة فقال بعدم الدوام فلا يزال العالم مذ خلقه الله إلى غير نهاية في الآخرة والوجود في أحوال تتوالى عليه، الله خالقها دائما بتوجهات إرادية تصحبها كلمة الحضرة المُعبر عنها بكن، فلا تزال الإرادة متعلقة وهو المتوجه ولا تزال كن ولا يزال التكوين".[(1)]

قبل حصول الممكنات على الوجود كان كلا الوجود والعدم يطالبان بملكية هذه الأعيان، وبعد حصول الموجودات على الوجود الفعلي أو الظهور الذي يتمثل في صورة الشيء، صار الوجود والعدم يعملان داخل الشيء نفسه. إن الخلق المتجدد في العالم هو بمعنى آخر تحول الله في صور الموجودات تحولاً لايتوقف أبداً، بوصفه قوة خلاقة.

ظهور الكثرة في العالم لايفتح فقط مجال النزاع واسعاً بين الوجود والعدم، بل يهدد نظام العالم بالفساد والزوال، فالكثرة والاختلافات تعني سيطرة البعض

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج 2. ص.385.

على البعض الآخر وتعني خصومة البعض للبعض الآخر، وهذا يدمر نظام العالم ويحيله إلى العدم الذي يتربص به دائماً. لكن الله مصدر الوجود والموجِد في الوقت عينه والذي يحفظ العالم من هيمنة العدم عليه، هو أيضاً من يملك اسمين قادرين على الحفاظ على العالم دون التضحية بالكثرة.

مع ظهور الكثرة، تظهر السيطرة والقهر، الأمر الذي يدفع بالممكنات إلى تنبيه الأسماء الإلهية إلى هذا الواقع الجديد، وتحذيرها من أن استمرار الوضع على هذه الصورة سيؤدي بالممكنات إلى العدم، وبالتالي فآثار الأسماء الإلهية في العالم ستختفي، والكل سيكون خاسراً إلا العدم. وهنا يُكلف اسم الرب بواسطة الاسم المدبر أن يتولى مسؤولية النظام الذي سيحفظ الوجود، فيتخذ اسم الرب اسمين إلهيين يقومان بهذه المهمة هما اسم المدبر واسم المُفصِّل، فالأول سيهتم بنظام العالم، والثاني يحافظ على الكثرة ومضاعفتها. الرب عند ابن عربي لايلجأ إلى الحل السهل الذي يلغي الكثرة من العالم.

على العكس يؤكد ابن عربي على الدور الجوهري للكثرة في العالم، وأن الحقيقة الإلهية تضيع بدون الكثرة، وأنه بدلاً من التخلص من الكثرة يجب تأكيد دور الله في جعلها كثرة "فما في الوجود إلا الواحد الكثير"،[1] ليس الواحد والكثير، بل الواحد المتكثر، هذه هي حقيقة الوجود. يقول:

"فلما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان وتسلط بعضها على بعض وقهر بعضها بعضا بحسب ما تستند إليه من الأسماء فادى إلى منازعة وخصام فقالوا إنا نخاف علينا أن يفسد نظامنا ونلحق بالعدم الذي كنا فيه فنبهت الممكنات الأسماء بما ألقى إليها الاسم العليم والمدبر وقالوا أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه يحفظ علينا وجودنا ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا لكان أصلح لنا ولكم فالجأوا إلى الله عسى يقدم من يحد لكم حدا تقفون عنده وإلا هلكنا وتعطلتم فقالوا هذا عين المصلحة وعين الرأي ففعلوا ذلك فقالوا إن الاسم

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص. 420.

المدبر هو ينهي أمركم فانهوا إلى المدبر الأمر فقال أنا لها فدخل وخرج بأمر الحق إلى الاسم الرب وقال له افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات فاتخذ وزيرين يعينانه على ما أمر به الوزير الواحد الاسم المدبر والوزير الآخر المفصل قال تعالى ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ الذي هو الإمام فانظر ما أحكم كلام الله تعالى حيث جاء بلفظ مطابق للحال الذي ينبغي أن يكون الأمر عليه".[1]

يجد ابن عربي أن مغامرة خطاب الذات لا تعني أبداً وضع أطراف العالم في مواجهة عدائية مع بعضها البعض، وفي ثنائيات من التناقضات التي تقتضي إقصاء بعضها البعض، ولا تعني أن مغامرة السالك الصوفي هي معاناة حادة تقوم على فكرة الإقصاء، إقصاء العالم من أجل تأكيد وحدة الله، أو إقصاء الميول والرغبات النفسية لتحقيق وحدة الذات الفردية المنزهة، والمرشحة للقاء الله.

العالم والذات، عند الشيخ الأكبر، على العكس من ذلك هما كثرة حاصلة وحقيقية، وكلاهما امتداد لكثرة الأسماء الإلهية، وبطبيعة الحال فإن الوحدة لا بد أن تأخذ هنا معنى مختلفاً، إذ تصبح هي ذلك الشيء المتعالي والذي يحقق تناغم العالم، ويمنحه حقيقته التي هو عليها.

وحدة بقدر ما هي منزهة ومتعالية عن العلاقات والنسب التي تدخل فيها الألوهة والأسماء، هي ضامنة لحقيقة الوجود ولبقاء العالم وإنقاذه من العدم. الأحدية الإلهية هي بمعنى آخر، من يجعل من العالم عالماً، ومن يفسر وجود الوجود، ويجعل من هذا الوجود حقيقة تحتاجها الكثرة وإلا تحولت هذه الكثرة إلى عدم، سواء من خلال الاستيلاء المباشر للعدم على العالم أو من خلال قهر الكثرة لبعضها البعض التي يمثل الاختلاف طبيعة وجودها.

الأحدية الإلهية عند ابن عربي ليست نوعاً من الأساس الفلسفي الذي يجعل

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 323.

رؤيته العالم تدور حول نفسها في لعبة نظرية فارغة، حيث الكثرة تعود إلى الوحدة والوحدة تنتج الكثرة في جدل غير منتج يقذف كل طرف بنفسه إلى الطرف الآخر ثم يعود إلى نفسه. الأحدية الإلهية إضافة إلى كونها حقيقة الوجود نفسه، لا تتميز سوى بكونها غير متعينة، وبكونها وجوداً محضاً أو مطلقاً، فهي الوحيدة واجبة الوجود في الكون. وبوصفها كذلك فهي لا تملك معنى واحداً، الوحدة عند ابن عربي لها تسميات متعددة الأمر الذي يجعل من علاقتها مع الكثرة علاقة متغيرة ومتسعة لطرق فهم مختلفة.

كل شيء آخر سوى واجب الوجود قابل للعدم، أو يتخلله العدم، وهذا الضعف في كل موجود في الكون يجعل من العالم في حالة افتقار دائم إلى واجب الوجود الذي يبقى وجوداً أبداً. العالم أو الكون حقيقي تماماً وليس مجرد وهم، ولا معنى للوجود المحض إذا لم يتجلى حقيقة في العالم المتكثر، ولا معنى للوحدة إذا لم تصبح اختلافاً لامتناهياً.

الوجود في واحدة من تفسيراته الأكثر مركزية عند ابن عربي هو ذات وصفات وأفعال ومفعولات، الذات المنزهة غير قابلة للتفكير فيها لأنها كذات تقع وراء كل شيء آخر، هي الآخرية المطلقة والاختلاف التام، لذلك يجب على الإنسان أن يوجه معرفته بالعالم إلى ما يمكن معرفته، لأن هذه المعرفة هي ما تدلنا على حقيقة الذات المفارقة. على عكس الصفات التي تُعقل من خلال نسبها أو علاقاتها المتضايفة مع ما يخصها، مثل "الأبوة لا تعقل إلا بالأب والابن وجوداً وتقديراً وكذلك المالك والخالق والبارئ والمصور وجميع الأسماء التي تطلب العالم بحقائقها".[1]

نص ابن عربي لا ينتمي إلى الدقة التي اتسمت بها النصوص الفلسفية الكندية والفارابية والسينوية والرشدية، وهذا لا يعني أن نصه نص فوضوي. ابن عربي يكتب نصوصه بطريقة رؤيوية أكثر منها بطريقة تعتمد التقسيم المنهجي والتدرج الفكري، لكن مع ذلك فإن كثيراً من دارسي ابن عربي أكدوا أن نصه فلسفي رغم نمط كتابته تلك.

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 1، ص. 61.

إن المسألة الأساسية التي يجب التأكيد عليها في فكر ابن عربي هي مسألة النفي والإثبات، فالموضوعات الكبرى في فكر الشيخ، كالعالم، والله، والشيء أو الموجود، الإنسان، كلها تقع بين النفي والإثبات، فكل طرف من هذه الأطراف هو ذاته وهو شيء آخر في الوقت نفسه.

القضايا اللغوية الابن عربية التي لا تعتمد القيم النظرية الحدية التي تقوم على أن الشيء إما أن يكون كذا أو كذا، ولا تلتزم بمبدأ الهوية المعروف، هذه القضايا هي أكثر ما يتناقض مع الخطاب الفلسفي التقليدي المتأثر بأرسطو والذي يعتمد بطريقة تامة على ذلك المبدأ، بأن الشيء هو هو. الخطاب الأرسطي بشكليه الأرسطي الخالص أو ذاك الذي تم دمجه مع الأفلاطونية المحدثة، يتمسك بالنهاية بالقواعد الأساسية للمنطق الصوري الأرسطي، وبمبدأ الهوية، الذي لاغنى عنه وفق هذا المنطق في صياغة التعريفات والحدود المناسبة للأشياء.

هنا نشعر بانفتاح فكر ابن عربي، فهذا الرجل ليس متصوفاً تقليدياً، وهو ليس مجرد رجل يريد أن يكرس نصه وكتاباته للتأكيد على المعرفة الوجدانية، وعلى فكرة الشهود الإلهي، وهو أيضاً ليس من هؤلاء الذين يقصرون تعاليمهم على الجانب الأخلاقي أو الزهدي فقط لتحقيق المشروع الصوفي، إنه رجل يفكر في العالم، ويبتكر نصاً من نوع خاص يريد أن يجعل منه نصاً أماً، نصاً للنصوص كلها، يريد أن يجعل من الكتابة أمراً مشروعاً للجميع ولكن على شرط جعل هذه المشروعية مشروعية نسبية، فالمعرفة لا يمكن حصرها في شكل تفسيري واحد. هنا نفهم تساهل ابن عربي مع أشكال التفاسير الأخرى للعالم، الكلامية والفلسفية وحتى الصوفية، وفي الوقت نفسه تأكيده على محدوديتها وقصورها عن فهم الحقيقة النهائية للعالم، الأمر الذي يوقع المفكرين على اختلاف أصنافهم في أوهام كثيرة، خصوصاً عندما يشعر كل منهم أنه حصل على التفسير الأدق والأحق للعالم.

يقول ابن عربي في هؤلاء الذين يفهمون العالم على أساس مبدأ السببية، "ولما خلق الله الأشياء وذكر أن له الخلق والأمر... وضع الأسباب وجعلها له كالحجاب فهي

توصل إليه تعالى كل من عَلِمها حجاباً، وهي تصد عنه كل من اتخذها أرباباً فذكرت الأسباب في إثباتها أن الله من ورائها وإنها غير متصلة بخالقها". ويؤكد في الصفحة التالية من الفتوحات حينما يتحدث عن النظام الفلكي، أن التفسير الذي قدمه الفلكيون للكون تفسير ترجيحي أو احتمالي، ويدعوهم بالتالي إلى عدم الجزم في تفسير نهائي، يقول: "فجعل أصحاب علم الهيئة للأفلاك ترتيباً جائزاً ممكناً في حكم العقل أعطاهم علم ذلك رصد الكواكب وسيرها وتقدمها وتأخرها وبطئها وسرعتها..... لذلك يصيبون في علم الكسوفات ودخول الأفلاك بعضها على بعض... فهم مصيبون في الأوزان... وأن السموات كالأكر وأن الأرض في جوف هذه الأكر.... وذلك كله ترتيب وضعي يجوز في الإمكان خلافه"، ويتحدث خلال ذلك عن دور الله في الأفلاك وعن احتمالات تفسيرات أخرى، ولكن ما يهمنا هو الفقرة الأخيرة التي تنص على أن كل ما يفعله الفلكيون ترتيبات وضعية يجوز في الإمكان خلافها.

إن من يقرأ نصوص ابن عربي يلاحظ أنه لا يتمسك بتفسير محدد للعالم، وإن أكثر ما تركز عليه هذه النصوص هو التأكيد على الحقيقة وكيفية توزعها في العالم، دون أن يدافع أو يدحض بشكل نهائي وجهة نظر محددة. فمفاهيم ابن عربي تدور حول وجود العالم، وبقائه من الأزل للأبد، وأن العالم هو كثرة من الموجودات، تتميز عن بعضها بصورها، وتشكل أحكاماً لحقائق تقع وراءها.

ويكرر دهشته من هؤلاء الذين يقفون عند الأحكام وينسون أن الأمر الأكثر أهمية هو المتعلق بأصل الأشياء، من الوجود والعدم، فهذا الأصل هو الحقيقة التي جاء الحكم تعبيراً عنها والتي تبقى حقيقة أبداً حتى لو دخل العدم على الإنسان. ولكن الإنسان يتوقف عند الحكم وينسى الحقيقة التي كانت وراءه والتي ستستمر في الوجود، "فنقول: الإنسان حيوان ناطق (حد) ولا نتعرض لكونه موجوداً أو معدوماً، **فإن هذه الحقيقة لا تزال له وإن لم تكن له صورة في الوجود، فإن العلم لا يزول من العلم (الإلهي)"**.

الإنسان مشغول إذن بالصور والأحكام التي تظهر في الوجود، وينسى أن هذه الأحكام والصور هي تجليات الحقيقة المنزهة التي تقع وراءها، والنتيجة المترتبة

على ذلك هي أن الاهتمام بهذه الأحكام ينتج معرفة لا ينكرها ابن عربي، ولكنها معرفة ناقصة لأنها أغلقت على نفسها باب الحقيقة التي لم تكن هذه الأحكام سوى أعراضها.

الإنسان إذن واقع في الوهم دائماً، لأنه دائماً يعتقد أن تحصيله المعرفي حتى لو تعددت أشكال هذا التحصيل هو تحصيل نهائي في معرفة العالم. المعرفة الإنسانية عند ابن عربي تعمل في إطاري الزمان والمكان، ومع الأشياء المحدودة في حيزها الخاص، أي أن المعرفة الإنسانية تعمل دائماً مع الأشياء المتناهية التي لا تعقل إلا في أطر مغلقة، ولكن يتساءل ابن عربي، ماذا عن ذلك الذي لا يتحيز ولا يقع في مكان؟.

إن أساسيات العالم لها مراتب صعبة، وليس من السهل حصرها في هذه الأطر والزعم بمعرفتها، فهناك "العدم المحض"، وهناك "الوجود المحض"، وهناك ما يقع بينهما وهو "الممكن المحض". وبسبب صعوبة إدراك هذه المراتب المؤسسة للعالم يضطر العقل إلى "الحصر المتوهم". ورغم أن العالم هو مفردات أجناس، والأجناس متناهية، إلا أن علم الله لا يتناهي، وهذه مفارقة يعلن ابن عربي بشأنها أنها محيرة للفكر. وحيرة المعرفة هذه لا تقتصر على العلم الذي يملك وجهين، وجه محصور ومحدود ووجه لامتناه، بل إن أشياء كثيرة تتسم بالمفارقة تؤكد هذه الحيرة.

واحدة من المفارقات الأخرى هي أن الحق نفسه الذي من المفروض أنه خارج الأحكام، يضع نفسه في أحكام وأوصاف مثل الأشياء الأخرى، "ثم إن الحق إذا حققت الأمر قد أدخل نفسه في الوصف الذي وصف به من الظرفية، فوصف نفسه بأنه في العماء وعلى العرش وفي السماء وفي الأرض، ووصف نفسه بالقبل وبالمعية وبكل شيء، وجعل نفسه عين كل شيء بقوله: (كل شيء هالك إلا وجهه)"، أي أن كل موجود من الموجودات سيدخلها العدم وتفنى إلا حقيقتها التي وضعها الله فيها، "فالهاء في وجهه تعود على الشيء"، على حقيقة الشيء التي لاتفنى ولا يدخلها العدم، "فكل شيء من صور العالم الذي قال فيه إنه هالك إلا

من حقائقه فليس بهالك .. ومثل ذلك للتقريب أن صورة الإنسان إذا هلكت ولم يبق لها في الوجود أثر لم تهلك حقيقته التي يميزها الحد وهي عين الحد له".

المفارقة الثالثة تتعلق بعلاقة الذات الإلهية الواحدة بالآخر، أي الكثرة التي يسميها ابن عربي أحياناً بالغيرية، فهي أيضاً تقع بين حدين لا يمكن وصفهما بمنطق الهوية المعروف، فالواحد هو واحد وكثير في الوقت نفسه، هو نفسه وغيره، هو الذات والآخر معاً، والأمر نفسه ينطبق على الغير، على الآخر، على الاختلاف، الذي ينتج عن تجلي الوحدة ويعود إليها بعد فناء صورتها كما ذكرنا، يعود إلى حقيقته، إلى ذلك الشيء الذي لم يفن مع فناء الصورة، والذي بقي بعد قضاء العدم على كل شيء آخر.

الغير لا يقال له غير في رؤية ابن عربي للعالم، ولا يقال إنه الذات، إنه دائماً لا هو هذا ولا هو ذاك، وهو دائماً هذا وذاك في الوقت نفسه: "فلا يقال في روح الإنسان إنها عين الإنسان ولا غيره، وكذلك في حقائقه ولوازمه وعوارضه، لا يقال في يد الإنسان ولا في شيء من أعضائه انه عين الإنسان ولا غير الإنسان، كذلك أعيان العالم، لا يقال إنها عين الحق ولا غير الحق، بل الوجود كله حق، ولكن من الحق ما يتصف بأنه مخلوق ومنه ما يوصف بأنه غير مخلوق، لكنه كل موجود فإنه موصوف بأنه محكوم عليه بكذا"، حتى الله بوصفه موجوداً تنطبق عليه الأحكام اللغوية أو المنطقية أو الجمل الوصفية، "فنقول في الله إنه غني عن العالمين، فَحكمنا عليه بهذا النعت، وقلنا في المسمى سواه إنه فقير إلى الله فحكمنا عليه، فالكل محكوم عليه".

هذا هو فكر ابن عربي، فكر الحقيقة التي تقف وراء العالم وداخل العالم، حقيقة مفارقة للعالم ومحايثة له، في الوقت نفسه، فهو فكر مفارقات، الذات منزهة ولكن الأحكام التي نثبت فيها التنزيه تجعلها ضمن إطار اللغة بشكل ما، صحيح أن الجمل اللغوية لا تثبت إلا انقطاع الصلة والتضايف والنسبة والعلاقة بين التنزيه وبين العالم، ولكن اللغة هي وسيلتنا الوحيدة للقول، وهي التي يجب عليها أن تفسر لنا الانتقال من اللاتعين المحض إلى عالم الكثرة التي تقع تحت إدراكنا

الحسي. ومن هذه المفارقة يمكن اشتقاق كل مفارقة أخرى في فكر ابن عربي.

وهذا يقودنا إلى عدم التسليم بسهولة بمفهوم "وحدة الوجود" التي أخذ به كثيرون من الدارسين لفكر الشيخ الأكبر، فإذا كانت وحدة الوجود تعني مطابقة الله للعالم، أو حلوله فيه، على الأقل حسب نقاده كابن تيمية، فإن ابن عربي بعيد عن هذا،[1] لأن الله دائماً هو وليس هو، والعالم أيضاً هو الله وليس الله، وابن عربي نفسه يعترف بهذه المفارقات ويتمسك بها على عكس أصحاب وحدة الوجود الذين جاؤوا بعده وتخلصوا من فكرة المفارقة لحد بعيد.

الحقيقة عند ابن عربي تبقى أبداً منزهة، غير متعينة، لامتناهية، الحق المطلق والوجود المطلق، وفي الوقت عينه تحمل هذه الذات أحكامها الخاصة وتقبل التحايث مع العالم، وتوزع حقيقتها داخله من خلال مرتبة الألوهة، حقيقة واحدة مطلقاً وموزعة في الكثرة كأعيان فريدة في اختلافها عن بعضها.

6-8 خطاب الذات بعد ابن عربي: انزياحات المفاهيم وأشكال التعبير

محي الدين بن عربي (ت. 632هـ/1240م) مرحلة مفصلية في خطاب الذات، فهو قد انتقل بهذا الخطاب من مستوى التجارب الفردية والممارسات المعزولة والآراء المبعثرة، التي عبرت عن نفسها بأشعار وعبارات قصيرة ترافقت مع انفجار وجداني غير عادي في البحث عن الله من أجل الاتحاد به أو لقائه ووضع حد لانفصال الإنسان، إلى خطاب يمتلك سردية لغوية طويلة ويمتلك مفاهيمه الخاصة التي تجعله خطاباً بالمعنى الأقرب لمفهوم الخطاب النصي. كما تجاوز ابن عربي خطاب المرحلة المدرسية للتصوف الذي أراد أن يقدم نفسه كتأويل منافس للتأويلات الأخرى للإسلام والذي ساهم بقوة في قنونة هذا الخطاب، وفي جعله خطاباً دعوياً يفتقد للنسقية ويمتلئ بالتعاليم المدعوم كل منها بنص نبوي أو آية قرآنية.

ابن عربي لم يقم بصياغة المفاهيم الكبرى لخطاب الذات فقط بل قام أيضاً

(1) William Chittic, ***The Lost Heart***, 86-88.

بصياغة متجانسة تربط هذه المفاهيم ببعضها بطريقة جعلت من خطاب الذات رؤية للعالم، لم يعد يستطيع مفكرو خطاب الذات بعدها الخروج منها. صارت خطابات الذات بعد ابن عربي محصورة في طرق التعبير وفي الميل لهذا المفهوم أو ذاك أكثر من غيره، وفي التركيز على هذه الفكرة على حساب أفكار أخرى، ولكنها في المحصلة لم تستطع هذا الخطابات أن تخرج من السردية العريضة لخطاب ابن عربي. الأمر الذي يجعل من ابن عربي في هذه النقطة تحديداً أكثر إدراكاً للنشاطات النظرية التي مورست في التاريخ الإسلامي لتكون إجابة عن السؤال المركزي المتعلق بحضور الله في العالم وغيابه عنه في الوقت نفسه. طبعاً هناك عوامل أخرى كثيرة تجعل من ابن عربي حالة مفصلية في تاريخ الإجابة كما ستبين التطورات اللاحقة لخطاب الذات.

6-8-1 تلاميذ ابن عربي والتعبير الفلسفي

كانت مشكلة التعبير واحدة من أهم اختلافات الجيل اللاحق على ابن عربي وبين ابن عربي، فقد نشأ تعبيران رئيسان لأفكار ابن عربي، التعبير الفلسفي والتعبير الشعري. مثّل التعبير الفلسفي تلميذ ابن عربي وابن زوجته صدر الدين القونوي (ت. 673هـ/1274م) الذي لازمه فترة طويلة وبقي وفياً للأفكار الرئيسة للشيخ، ولكنه انتقل بوسيلة تعبيره عن فكر الشيخ من اعتماد القرآن والحديث النبوي كمرجعيات داعمة للنسق النظري إلى الصياغة الفلسفية التي تهدف إلى إعادة تسمية بعض المفاهيم أو إعادة صياغتها بطريقة أقرب إلى الفكر الفلسفي الإسلامي.

عاد القونوي إلى قونيا بعد وفاة ابن عربي في دمشق وأصبح صديقاً لجلال الدين الرومي الذي كان يحضر شروحات القونوي لكتب ابن عربي ***الفتوحات المكية*** و ***فصوص الحكم***. مات جلال الدين الرومي بعد أشهر من موت القونوي. قام القونوي بعد عودته من دمشق بمراسلة نصير الدين الطوسي (ت. 672 هـ/ 1274 م) ليسأله عن بعض مسائل الفلسفة المشائية بعد أن قرأ شروحات الطوسي لكتاب ابن سينا ***الإشارات والتنبيهات***، وأنشأ علاقة حميمة مع هذا الميل الفلسفي

الذي ربما بدأه ابن سينا في محاولة وضع صياغة نظرية للعالم تجمع بين الفلسفة والتصوف معاً، وقد عبر القونوي عن ذلك في إجابته عن سؤال جاءه حول حاجته للفلسفة المشائية فقال، إنه يريد أن يجمع بين البرهان والكشف المحقق أو العيان.[1]

لقد أدت جهود القونوي حسب بعض الباحثين إلى تقييد خطير لفكر ابن عربي، وقامت بتحويل كبير لهذا الفكر، وفي مقاصده واختيار موضوعاته. لقد نتج عن هذه التطورات الناتجة عن كتابات القونوي نظاماً معقداً من الأفكار التي عالجت بعض المشكلات الفلسفية والدينية في نظام فلسفي مستقل لحد ما عن فكر ابن عربي. وهناك ميل عام للاعتقاد أن طريقة ابن عربي في الكتابة والتخفيف من المرجعية الفلسفية قد جعلت من فكر الشيخ أكثر إثارة وأكثر تناولا وقراءة حتى عند النخبة المتعلمة، فقد كانت نتائج جهود القونوي هي صياغة فكر مختلف لحد ما عن كتابات ابن عربي خصوصا كتاب *الفتوحات*. ومن أهم الجوانب التي أهملها القونوي والتي كانت توجد عند ابن عربي بتشديد واضح هي أولاً: ارتباط الفكر بالممارسة، فقد جعل القونوي فكر ابن عربي نظاماً معقداً من الأفكار المجردة التي لا صلة لها بالدعوة للممارسة، والجانب الثاني، هو في إهمال ظواهريات الروح عند الشيخ أو ما يمكن تسميته بالدرب الصوفي، والطريقة التي تؤدي بسالك ما إلى الحقيقة.

كانت سردية ابن عربي عريضة وواسعة وقادرة ربما بسبب ذلك على الوصول مباشرة إلى جمهور عريض، وقد امتازت كتابات الشيخ بالتنوع في الأساليب اللغوية التي لا تنفصل أبداً عن أبعادها الفلسفية، بينما على العكس من ذلك أدى عمل القونوي إلى تضييق هذا الاتساع وجعل من التعرف على كتابات الشيخ محتاجة إلى شروحات طويلة إضافية وجانبية.

لقد أصبح القونوي هو الممثل الرسمي لمدرسة ابن عربي، الأمر الذي أنتج سلسلة طويلة من المفكرين الذين أخذوا بطريقة القونوي وتابعوا قراءة الشيخ على

---

(1) Chittic, ***In Search***, p. 77.

أساس المرجعيات الفلسفية وخصوصاً السينوية، لقد أعيد تأويل الكونيات القرآنية ومستويات الوجود ومفهوم الإنسان الكامل، والانفصالات والاتصالات في كل مستوى من مستويات دائرة الوجود. كل ذلك صنع خطاً فكرياً سيكون مؤثراً لأجيال قادمة. من مؤيد الدين الجندي (ت. 700هـ/1300م) وعبد الرزاق القاشاني (735 هـ/ 1334م) وداود القيصري (751 هـ/ 1351 م)، فقد بدت أعمال هؤلاء رغم تركيزها على شرح *فصوص الحكم* لابن عربي غير قريبة من فكر هذا الأخير، إنها أشبه بتأويله أكثر من شرحه، وقد لعب هذا الخط دوراً مؤثراً في تحديد المفاهيم والأفكار الرئيسة التي وجهت تعاليم ابن عربي باتجاهات محددة جعلت قراء الشيخ يفهمونه على أساس "شروحاتهم" هم، خصوصاً في شرق العالم الإسلامي[1] وبالتحديد بلاد فارس حتى يومنا هذا، الأمر الذي سينتج شراحاً بالعشرات، كلهم سيزعمون انتسابهم لفكر الشيخ وكلهم يتركون نصوصاً مختلفة لحد كبير عن الشيخ في الوقت نفسه.

سيتحول هذا الميل إلى طريقة عمل لبعض مفكري خطاب الذات ربما تصل ذروتها مع ابن سبعين (ت. 668-9 هـ/ 1269-70م) الذي كان صريحاً في سعيه نحو صياغة تصور يجمع بين أرسطو والذوق، العقل بالمفهوم المشائي الذي يعتمد المقولات والكليات وبين الحكمة النبوية في معرفة العالم بمستوياته المختلفة.

لم يكن تأثير ابن عربي يتوقف على التأويل الفلسفي الذي بدأ مع تلميذه صدر الدين، ولكن هذا التأثير امتد بالقوة نفسها ليشمل الشعراء الصوفيين الذين سيكرسون كل فكرهم وجهدهم الصوفي في صياغته شعرياً. كان هؤلاء يمثلون الشكل التعبيري الآخر عن أفكار ابن عربي التي كان أسلوبها متنوعاً لدرجة سمحت ليس فقط بتأويل فكر الشيخ ولكن بأشكال التعبير أيضاً. كان هناك على الطرف الآخر تماماً صوفي كبير يختار الشعر كطريقة تعبير مختلفة لأفكار مماثلة، إنه جلال الدين الرومي الذي سيصوغ فكره الصوفي شعراً، متخلياً ليس فقط عن الطريقة

---

(1) James Winston Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpretations II", ***Journal of the American Oriental Society***, Vol. 106, No. 4. pp. 752-756.

الفلسفية التي ذهب إليها القونوي والتلمساني وابن سبعين، بل حتى عن طريقة ابن عربي السردية نفسها.

هؤلاء الأشخاص متقاربون زمنياً ومعظمهم التقى ببعضه البعض لقاءات مباشرة، فقد كان الرومي يحضر دروس القونوي بانتظام عندما عاد هذا الأخير إلى قونية، كما كان التلمساني تلميذ القونوي مصاحباً لأستاذه وكان مؤيد الدين الجندي شارح *فصوص الحكم* لابن عربي تلميذاً آخر للقونوي، ابن سبعين أيضاً اطلع على فكر القونوي وتلميذه التلمساني وكان له رأي بالتلمساني أكثر إيجابية من رأيه بالقونوي، إذ وصفه بأنه أحذق من شيخه.[1] هذا الأمر فتح باب التخمينات الواسع على مسألة تأثير ابن عربي على هؤلاء، إذ يذهب دارسون كبار مثل نيكلسون إلى الاعتقاد بتأثر الرومي بابن عربي، بينما لا يؤيد تشيتك هذا التأثر، يدافع نيكلسون عن تأثر الرومي بابن عربي بسبب استماعه المباشر لتعاليم الشيخ الأكبر على لسان القونوي، بينما ينكر ذلك تشيتك بسبب الاختلاف بين الاثنين في كثير من المسائل، كما سيأتي. وعلى العكس، يؤكد تشيتك وتشوكيفيتش تأثر ابن سبعين بابن عربي رغم عدم اعتراف هذا الأخير بذلك بينما يرفض آخرون هذا التأثر.[2]

ابن سبعين (ت. 760هـ/1358-9م) على الضفة الأندلسية من العالم الإسلامي سيتابع هذا الاتجاه الفلسفي وربما بتشدد أكبر، فهو يضع نصب عينيه مهمة واحدة، وهي التوفيق بين التصوف والفلسفة، ورغم أن القونوي قام بالأمر نفسه، إلا أن ابن سبعين سيحدد بدقة أكبر أن المقصود بالفلسفة هي الفلسفة المشائية، وسيهاجم بعنف ابن سينا، ويصف كلامه بالمموه والمسفسط وكثير الطنطنة وقليل الفائدة "وماله من تآليف لا يصلح لشيء ...وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح"، بينما سيعطي الفارابي قيمة أكبر ربما بوصفه أكثر التزاماً بالمشائية، فرغم انتقاده له إلا أنه يصفه بأنه "أفهم فلاسفة الإسلام

(1) أبو الوفا التفتازاني، *الطريقة الأكبرية*، من الكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي (القاهرة: 1969) ص. 348.
(2) Vincent J. Cornell, The All-Comprehensive Circle (*al-Ihata*): Sould, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in, in ***Sufism and Theology***, ed. Ayman Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

وأدراهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق".[1] سيفعل ابن سبعين ذلك وهو يعتقد أن الهرمسية الحقيقية هي هنا في الجمع بين الحكمة الفلسفية بغض النظر عن مصدرها، وحكمة الديانات ومنها المسيحية واليهودية مع حضور بارز ومركزي لأفلوطين. لذلك سيكون التوفيق بين الفلسفة بشكلها المشائي الذي اختاره ابن سبعين وبين التصوف مهمة هرمسية بامتياز.

النظام النظري الفلسفي الذي اعتمده ابن سبعين ينتمي إلى خطاب الوسائط بغض النظر عن ميوله الصوفية، وسنتعرض لهذا النوع من الخطاب في مكان آخر، ولكن باختصار فإن المفهوم المركزي عند ابن سبعين هو "الوحدة المطلقة"، إذ لاشيء حقيقي في العالم إلا الله، الواحد المطلق، والذي لا يمكن وصفه سوى بذلك. هذا المفهوم دفع ابن سبعين ليشكل افتراقاً عن ابن عربي، فقد كان الشيخ الأكبر يعطي العالم بكل ما يعنيه مفهوم العالم من مادية وكثرة وتعدد، قيمة كبيرة. لم يمارس ابن عربي الإزدراء على أي نوع من أنواع الكثرة، الكثرة الوجودية، والكثرة العقائدية والكثرة العرقية...، كلها تملك شرعية لاشك فيها بالوجود وكلها مبررة بوصفها امتداداً أو ظهوراً لمفهوم التوحيد. يقول ابن عربي: " فما في العالم أمر مذموم على الإطلاق ولا محمود على الإطلاق فإن الوجوه وقرائن الأحوال تقيده فإن **الأصل التقييد** لا الإطلاق فإن الوجود مقيد بالضرورة ولذلك يدل الدليل على إن كل ما دخل في الوجود فإنه متناه فالإطلاق الصحيح إنما يرجع لمن في قوته ان يتقيد بكل صورة ولا يطرأ عليه ضرر من ذلك التقييد وليس هذا إلا لمن تحقق بالمداراة وهو الإمعة والله عز وجل يقول وهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ فهي أشرف الحالات لمن عرف ميزانها وتحقق بها".[2]

على العكس مارس ابن سبعين رفضاً قوياً لفكرة الكثرة واعتقد أنها وهم بوهم، وأن لا حقيقة فيها، الأمر الذي يجعل تأويل ابن سبعين القائم بوضوح على

---

(1) عبد الحق ابن سبعين، *بد العارف*، تحقيق جورج كتورة (بيروت: دار الأندلس & دار الكندي، 1978) ص ص. 143-144.

(2) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص، 472.

فكرة "وحدة الوجود" تأويلاً يقوم على فكرة الحط من قيمة التعدد وليس على أساس وحدة العالم مع الحقيقة، أو (وحدة جمع) كما كان يسميها البعض.

الوجود عند ابن سبعين واحد، وهو "قضية فيها كل شيء حاضر، والحق مع كل شيء، وفي علمه كل شيء في الأزل والأبد، وعلمه عينه...والكل حاضر في القضية"، وكل ما عقل أو أحس فهو وجود ومرتبة ..والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والثابت حق، والزائل وهم وباطل". وفي الحق الهوية والماهية متحدان ككل، ولا تفرقة بينهما على التحقيق، بل هناك وحدة مطلقة، والكثرة من وهم الجهال والعوام...فالعامة والجهال غلب عليهم العارض، وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود".[1]

الوجود عند ابن سبعين شأنه شأن الفكر الأفلوطيني ممتلئ بالوسائط، إذ طالما أن الله بعيد ويقف على قمة الوجود، فإن الوسائط تقوم بالعمل الذي يجب أن يقوم به الله في العالم. يبدأ المخطط السبعيني بالله ثم بالعقل الأول (المبدع الأول) ثم النفس ثم الطبيعة ثم الهيولى ثم الجسم المطلق ثم الفلك ثم الأركان ثم المولدات. ومن الملاحظ أن ابن سبعين لا يلتزم دائماً بالتسميات نفسها، ففي أماكن أخرى، يبدأ التصنيف من الله ثم العقول المجردة ثم النفس الكلية التي يسميها العقل الفعال، ثم النفس الناطقة ثم الحيوان فالنبات فالمعادن. ويقابل هذا التسلسل الوجودي نظرية في المعرفة توازي وتحاكي في صعودها المعرفي هذا التسلسل، أولاً الحس ثم العقل ثم الحكمة ثم النبوة ثم الملك. كل مرحلة من مراحل التدرج المعرفي تنقسم بدورها إلى عدة أقسام، ولكن تبقى المخيلة الذي تحدث عنها في كتاب الإحاطة والتي توازي مفهوم العقل ذات أهمية استثنائية في وصل المستويات الدنيا من المعرفة مع العقل الأول والاتحاد معه، لأن العقل الأول هو الهدف النهائي والموصل للكمال الإنساني. وقد قصد ابن سبعين بكلمة "بد" في كتابه "*بد العارف*" العقل الأول، **فهذا العقل** هو صنم المعرفة العرفانية، وهذا هو المعنى الحرفي والمعنى الأعمق

(1) أبو الوفا التفتازني، *ابن سبعين وفلسفته الصوفية* (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973) ص ص. 199-200.

لكلمة بد العارف الذي لم يفسر بشكل صحيح.[1]

النداءات السماوية التي تأتي من أعلى تخلص المخيلة من انغماسها في الصور الحسية وتجعلها تعترف بالافتقار المحض لوحدة الحقيقة، فتستجيب لهذه النداءات وتتجاوز الحدود المتعارف عليها بواسطة صوت العقل الذي يتحدث عبر النفس النبوية والنفس الحكمية، فتجد المخيلة نفسها داخل دائرة الإحاطة الشاملة في الصمدية. إذن المعرفة الحكمية ثم النبوية، الخاصتين بالخواص والأنبياء، هي المعرفة التي تمثل المستوى الذي يتجاوز ملكاتنا المعرفية الدنيا التي لا فعل لها سوى الاتصال بالعالم الموهوم، عالم الكثرة والتعدد.[2] وكما أن الوجود ينتقل من الله إلى المولدات أو المعادن والجمادات يجب على المعرفة في رحلتها الصاعدة والموازية أن تنتقل من الحس والعقل إلى العقل الإلهي، أما فهم دائرة الوجود المحيطة والشاملة بوصفها حقيقة محيطة فهذا لا يتم إلا بواسطة الحكماء أو قديسي الهرامسة.[3] لأن الله بوصفه الوجود المطلق فهو يشبه الدائرة المحيطة لكل شيء، العالم هو عالم المقيدات والمقدرات وهي محاطة داخل هذه الدائرة. ورغم محاولة ابن سبعين أحياناً أن يمنح الوجود المقيد، أو موجودات العالم نوعاً من القيمة الوجودية التي تقربه من ابن عربي نجده سرعان ما يلغي هذه الأهمية في معظم نصوصه، ويذهب إلى حد إنكار كل شيء سوى الوجود المطلق أو الوحدة المطلقة التي هي الحقيقة الوحيدة عنده، في سياق من نفي تام للاثنينية وحتى التعدد في الكون،[4] تلك الإثنينية التي دافع عنها ابن عربي واعتبر شراكة الله للعالم في الوجود أمر حقيقي قرره التوحيد نفسه.

منطقة المحايثة التي أراد ابن سبعين تأسيسها كانت أشبه بجعل الله هو الحاضر الوحيد في الوجود، لم يحصل العالم على شراكته التي يستحقها، ولم يكن هناك علاقة يمكن شرحها وتفسيرها بين طرفين، مما يجعل العالم يفقد قيمته ويفقد دوره

---

(1) Vincent J. Cornell, ***The All-Comprehensive***, p. 41.

(2) Vincent J. Cornell, ***The All-Comprehensive***, p. 42.

(3) Ibid, p. 44.

(4) التفتازاني، *ابن سبعين*، ص ص. 206-224.

الحقيقي في قصة الوجود. العدم ليس مجرد طرف يتنازع مع الموجودات على وجودها، بل يصبح تقريباً هو سيد العالم غير الإلهي، فهذا العالم يُنظر إليه على أنه أشبه بالعدم أو أنه أشباح لا فاعلية لها في الوجود.

6-8-2 الرومي والتعبير الشعري

بقي السؤال الإسلامي الرئيس حاضراً بقوة في التجربة الصوفية، وبقيت الإجابة عن هذا السؤال موضع اختلاف مفكري الذات. السؤال هو سؤال الله، والطريقة هي في الكيفية التي يتم استحضاره فيها داخل العالم. إن النقطة المركزية في خطاب الذات هي الذات الإلهية، فقد اختار الخطاب الصوفي منذ وقت مبكر التفكير بالله كله، وليس ببضعة صفات منه.

يستخدم القونوي فكرة وحدة الوجود ولكن ليس بوصفها فكرة مركزية عنده، لقد وردت مرات قليلة في كتاباته بطريقة عارضة،[1] لكن المفهوم الأساس عند القونوي هو "المطلق لابشرط" كاسم بديل ومقابل لفكرة المتعينات، أو الموجودات المتعينة في حقلي الإمكان العلمي الإلهي أو في العالم الفعلي، ولكن مع ذلك فإن الميل النظري إلى هذا المطلق لا بشرط سيخفض من قيمة العالم والكثرة، كما هو الشأن مع ابن سبعين بعده.

مفهوم وحدة الوجود بأبرز صوره وضوحاً يظهر مع عفيف الدين التلمساني (ت. 690 هـ/1291م)، وسيظهر مفهوم (الوحدة المطلقة) الذي يؤوله البعض على أنه وحدة الوجود على يد ابن سبعين. وسيعتمد جلال الدين الرومي أكثر على فكرة أن العالم هو آثار الصفات الإلهية وسينتقي مفهومين تم استخدامهما كثيراً قبله للتعبير عن ذلك هما مفهومي الصورة والمعنى لشرح العلاقة بين الله والعالم، فكل موجودات العالم هي صور ظاهرة، قليلة الشأن وأحياناً توصف بأنها خسيسة، لكن المهم في هذا العالم هو المعنى القابع وراء الصور، وعلى المجرب أن يصب

(1) Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Isḥāḳ b. Muḥammad b. Yūnus al-Ḳunawī, ***Ency. Of Islam***, 2nd Ed.

اهتمامه على المعنى وليس على الصور، الصور هي مجرد زبد على سطح المياه، والمحيط العميق الذي تخفيه الصور (الزبد) هو ذلك الذي يجب أن نغرق فيه لأنه العالم الحق.

جلال الدين الرومي، أو جلال الدين البلخي (ت. 672 هـ/1273 م) الذي سيُعبِّر عن الفكر الصوفي شعرياً، سيقدم لنا شكلاً تعبيرياً خاصاً رغم سبق ابن الفارض في هذا الشكل التعبيري. التعبير الشعري يعفي الشاعر من الالتزام الدقيق بالمصطلحات، ربما كان هذا الأمر مقبولاً في المرحلة المبكرة عند الحلاج مثلاً، ولكن الأمر سيختلف بعد ابن عربي. فالتعبير الشعري عند الرومي جعل قضايا التصوف بسيطة أو مبسطة، وهو أمر ساعد على جمع عدد من الأتباع الذين شكلوا فيما بعد الطريقة المولوية، فهذه الطريقة في تقديم مسائل التصوف ربما كانت بداية جعله مذهباً شعبياً طرائقياً أيضاً، بينما كان ابن عربي يكتب إلى المطلعين وخصوصاً إلى المتعلمين دينياً، فقهاء ومتكلمين وحتى فلاسفة. والمشكلة الثانية التي سترتبط بالتعبير الشعري أننا سنفقد السردية النصية التي توجب على صاحبها نوعاً من الاتساق التعبيري والاصطلاحي، وسيتم تعويض ذلك بالأمثلة والصور الشعرية التي يُراد لها أن تكون بديلاً عن هذا الاتساق وبذلك يفقد هذا النوع من التعبير خاصية مهمة يحتاجها خطاب الذات بعد الشيخ الأكبر. لقد كتب الرومي نصوصا نثرية قصيرة مثل "*فيه ما فيه*" و "*المجالس السبعة*" ولكنها لا تكفي وحدها لتكون مرجعاً لأفكاره الصوفية، بقدر كفاية واتساع قصائده المطولة، كـ ***المثنوي وشمس تبريز***، فالمثنوي يتألف من آلاف الأبيات الشعرية التي بسطت كل أفكار الرومي.

رغم صداقته مع القونوي تلميذ ابن عربي وشارحه الفلسفي إلا أن بعض الباحثين ينفون تأثر الرومي بأفكار ابن عربي، والحقيقة أن وجهة النظر هذه لاتخلو من قيمة علمية، فقد مثّل الرومي بعمق خلاصة التصوف الفارسي بينما مثل ابن عربي خلاصة التصوف الأندلسي[1].

---

(1) Chittick, ***In Search***, p. 91.

من المؤكد أن هناك بعض الأفكار المشتركة بين ابن عربي والرومي، ولكن هذا الاشتراك يعود إلى الأصول التي أخذ منها كل منهما مثل الغزالي في إحيائه والقشيري في رسالته،[1] بالإضافة إلى سماعه لتلميذ ابن عربي، لكن طبيعة الفهم الصوفي الابن عربي لا يشبه تصوف جلال الدين الرومي ناهيك عن الشكل اللغوي التعبيري المختلف بين الاثنين. بالإضافة إلى أن الكثير من المفاهيم الصوفية كانت قد أصبحت رائجة ويأخذ بها الكثيرون حتى قبل ابن عربي، وبالتالي فمن الأكيد أننا سنجد عناصر مشتركة.

لكن ما سأركز عليه هنا هو الميل العام في تصوف الرومي الذي يختلف في روحه عن رؤية ابن عربي للعالم، والذي ربما يلخص تراثين كما أشار تشيتك، فارسي وأندلسي.

من السهل أن نلاحظ أن الروح العامة لتصوف الرومي أقرب إلى تصوف المرحلة الأخلاقية التي نشأت في القرن الثالث الهجري، فالمتصوف الحقيقي عنده هو ذلك الذي يبحث عن الموت والفناء، وليس ذلك الذي يفكر في عيش حياته القائمة، على العكس إن هذا الذي يفكر برغباته في الدنيا هو بمنزلة خسيسة تعادل منزلة الحيوانات، وهذه نقطة على درجة من الأهمية، إذ مازال مفهوم الوحدة عند الرومي هو تلك الوحدة التي تنهي كل تعدد رغبوي تماماً مثل الأجيال المبكرة وليست الوحدة التي تجمع الميول العامة، الإنسانية والكونية كما هو الأمر عند ابن عربي.

ويطور الرومي مفهوم الموت ليجعل منه ليس فقط مفهوماً وجودياً بل صوفياً ينسجم مع بقية مفاهيمه، كالحب والفناء، والأنا. إذ طالما أن الإنسان يقول "أنا" فهو مُشرك لأنه يفترض وجود اثنين، أنا و هو، وهذا ضد الوحدانية مطلقاً. الحياة تافهة وخاسرة بينما الموت يخبئ لنا كل المغانم والمكاسب. يقول:[2] "مادمت لم

(1) Ibid, p. 90.

(2) سأعتمد في هذه الاقتباسات على ترجمة وليم تشيتك لأشعار الرومي الواردة في كتابه: وليام تشيتك، *الطريق إلى العشق الصوفي*، ترجمة، شيماء ملا يوسف (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2017).

تمت ولم تحيا فيه، فأنت عاص. تبحث عن الشراكة مع الملك" (مثنوي، ج. 4، 2766)، ويتكرر هذا في أبيات كثيرة، مثل: "مت قبل أن تموت"[1] هو هذا: بعد الموت تأتي الغنائم، لا فن آخر يمكنك أن تكون معه سوى الموت أيها الماكر". (مثنوي، ج. 6، 3837-3838). الموت لا يحقق الوحدانية الحقة فقط والغنائم فقط بل هو الحياة الحقيقية، هو الولادة الثانية للإنسان، الولادة الأكثر قيمة من الولادة الأولى، لأن الموت الثاني يضمن البقاء الأبدي متوحداً مع الله، يقدم الرومي بين الولادة الأولى والثانية صورة تشبيهية عن ولادة الأم لطفلها، "تنوح الحامل في المخاض أين الملاذ؟ يضحك الطفل: اقترب الخلاص. (مثنوي، ج.III، 3560-3561)، ويتابع في مكان آخر، "أمي رأيت ساعة ميلادي، إنها الموت! كنت أخشى كثيراً السقوط وابتعادي عنك! ثم ولدت ونجوت من سجن ضيق إلى عالم ذي نسمات منعشة وألوان زاهية". (مثنوي، ج. I، 2-791)

يجب أن يسعى الصوفي إلى الموت في الله، فالموت هو الفناء الذي يؤدي إلى البقاء الحقيقي، فكأن الحياة خيانة وسقوط، ولم يكن الرومي يتردد في إعجابه بقول الحلاج الذي افتتح به غزليته: "أقتلوني يا ثقاتي، إن في قتلي حياتي، ومماتي في حياتي، وحياتي في مماتي".[2]

الموت هو هدف الصوفي، وهو المرادف بالنسبة للرومي لمفهوم الفناء والبقاء، فحقيقة الفرد الإنساني لا تتحقق إلا في هذا الفناء، فـ "كل فردانية، يجب أن تُلغى وتفنى بشكل كامل"، يقول: "لن يجد أحد طريقه إلى قصر العظيم ما لم يفن"، "وحده ذو الصفات الكاملة، أصبحت فريسة للفناء فيه، حينها لن تجد شعرة واحدة مكاناً لها في دار الوحدانية". (ديوان شمس تبريز، 27470).

وهذا الموت هو الحقيقة التي تجعل كل حقيقة إنسانية أخرى يحصلها الإنسان في هذا العالم لا معنى لها، إذ يأخذ الموت ذلك الدور الذي يجعل كل أنشطة الإنسان وفاعلياته رغوة وزبداً إذا لم يكن كل الوجود الإنساني يرتبط بهدف واحد

(1) "مت قبل أن تموت" يتداوله المتصوفة خصوصاً على أنه حديث نبوي.
(2) تشيتك، *الطريق*، 254-256.

هو الموت: "والعقول والعلوم ماهي إلا نجوم وأنت (الله) شمس العالم الذي يهتك ستارها"، "العالم ثلج وجليد، وأنت الصيف الحارق، لا يبقى له أثر إذا ما جاء أثرك، أيها الملك" (ديوان شمس تبريز، 32701-06). هذا الفناء هو البقاء الحقيقي: "عندما تبحث عنا، ابحث عنا بجانب الحبيب، فقد أفنينا كل مافينا، لنكون معه" (ديوان شمس تبريز، 15707).

هذا الموت والفناء الذي يحتل مركز جهد التجربة الصوفية عند الرومي هو المرادف أو النتيجة الحقيقية لحب الله وعشقه، ذلك المفهوم الذي يحتل موقعاً مركزياً عند الرومي أكثر من ابن عربي، لقد تحدث ابن عربي عن الحب كثيراً ولكن لم يأخذ عنده هذه المركزية التي ستصبح بؤرة النشاط الإنساني الوحيد والذي يجب ان يؤدي إلى الموت. يقول الرومي: "من جديد نقول إننا قد تركنا قلوبنا، عقولنا، وأرواحنا وراءنا، وقد حضر المعشوق بيننا، فاختفينا نحن. لقد عدنا من الفناء ونُسجنا بالبقاء، لقد وجدنا معدوم الأثر ورمينا كل أثر. نبذنا الزمن والأرض والسماوات، المثيرين الغبار من المحيط والدخان من الأفلاك السماوية التسعة..... لنقلل من كلامنا، فإذا تكلمنا، قلَّ من يفهمنا. اسكب مزيداً من الخمر، فقد دخلنا صفوف منكرين الذات. الوجود شأن المرأة واللاوجود هو شأن الرجل. الحمد لله، فقد ارتقينا كأبطال في اللاوجود" (ديوان شمس تبريز، 1601).

طبعاً يجب أن نعرف أن الوجود بالنسبة للرومي هو الوهم والخداع والفخ الذي يقع به الإنسان لذلك هو مرادف للمرأة التي يراها الرومي وهماً وفخاً وخدعة، بينما اللاوجود هو الحقيقة، المرادفة للذكورة. والهدف النهائي هو الخروج من الوجود الثقيل والمظلم للدخول في العدم الحقيقي، ويتطلب هذا أن لا تبقى الأنا في هذا العالم، هذه هي الوحدانية الحقة: "الوجود يؤدي بالمرء إلى الثمالة، فهو يسلب العقل من الرأس والحياء من القلب. قَبَع الوجود هنا متربصاً لمئات آلاف القرون، متربصاً وقاطعاً الطريق" (مثنوي، ج. 6، 5، 1920-21). "يفر الإنسان من إرادته ووجوده إلى الظلمات. يفرض الناس على أنفسهم عار الخمر والموسيقى هرباً من الوعي ولو للحظة. كلهم يعلمون أن هذا الوجود فخ والتفكير

في الاختيار والتذكر أنهم فيه، جحيم. يهربون من الذات إلى نفي الذات، إما بالسكر أو الشغل ...أيها المهتدي" (مثنوي، ج. 6، 224-27).

الحب إذن الذي يجب أن يتكثف ويصل إلى درجة العشق يعني الفناء في المعشوق، فالموت هو الولادة الحقيقية والهدف الذي يتوخاه ويتمناه كل عاشق من أجل أن يتحد بمحبوبه ويفنى فيه، وكل حياتنا الواقعية هي وهم نبحث فيها عن لحظة نهرب فيها من وعينا الأرضي.

الحياة والعالم والوجود والإنسان والرغبات والجسد والنفس الأمارة بالسوء، كلها تقف كمفاهيم معاكسة ومضادة لمفاهيم الموت والفناء والمعنى والحقيقة والروح التي يصفها الرومي بطريقة إيجابية، لأنها الحقيقة المودعة في الإنسان منذ البدء. يعود بنا الرومي إلى وضعية الزهد الأولى، يذكرنا بحب رابعة العدوية وزهدها، ويذكرنا بمفاهيم الإخلاص والصفاء ومفاهيم الفناء والبقاء التي انتشرت في القرن الثالث، ولكن هذه المرة يكتسب هذا النوع من التصوف مفاهيماً جديدة كان قد أسسها التصوف النظري، فتأتي هذه المفاهيم لتدفع بالتجربة الصوفية المبكرة نحو صياغة أكثر تبلوراً ولكن بالتعبير الشعري.

يناقش الرومي مفهوم الإنسان، وعقائد البشر والخلاص الإنساني. العالم الفيزيائي بالنسبة له لا يحظى بهذه الأهمية التي حصل عليها عند الشيخ الأكبر، هو مجموعة من الصور الوهمية والقليلة الشأن، هو زبد البحر الخادع. أيضاً ليس هناك من نظرية في المعرفة جديدة سوى نظرية الحب الإلهي الذي يملأ قلب العاشق ويصله بالمعنى القابع وراء الأشياء، وهذه المعرفة داخلية لا تأتي من الخارج، بل تنبع من روح الإنسان، وهي المعرفة الصحيحة والكلية على عكس المعرفة الفلسفية التي تهتم بالجزئيات وبالأشياء المحدودة والصور، وهذه المعرفة قد يكون لها بعض الفائدة ولكنها لا توصل إلى الحقيقة.

مفهوم الإنسان عند الرومي بالمعنى الإيجابي يتعلق فقط بهؤلاء الأفراد الذين أحبوا الله وسعوا نحوه بتجربتهم الخاصة، الإنسان الحقيقي هو ذلك الذي اختار

الفقر وأن يكون درويشاً وأن يتبع الأولياء والأنبياء ليرشدوه نحو خلاصه، أما بقية البشر فلا نجد عند الرومي وصفاً إيجابياً لهم، لأن الناس صنفان، مؤمنون وكفار، والمؤمنون هم هؤلاء الدراويش أتباع الأولياء، أما الآخرون فهم الذين أغراهم الزبد والدنيا وغرقوا في رغباتهم واستجابوا لنفوسهم. هؤلاء ليسوا فقط كفاراً بل يحظون بتسميات سلبية على لسان الرومي، هؤلاء ينتمون إلى مملكة إبليس والشياطين، إبليس الذي سكنه العناد والكبر ونظر إلى الخارج أو الصورة فقط فرأى آدم في هيئة طين، ولم ير الجانب الإلهي في آدم كمعنى قابع خلف ذلك، لذلك استكبر ورفض الأمر الإلهي بالسجود لآدم، وهكذا هم هؤلاء الذين بقوا على سطح الحياة ولم يحاولوا الوصول إلى المعنى. يقول: "ومن آدم الذي لم يكن له نظير، لم تر عين إبليس فيه إلا الطين. (مثنوي 3، 2759)، "داخل الجسد أمير، وفي الخربة كنز مخفي. يهرب الحمار العجوز، أقصد إبليس اللعين، من الكنز النفيس، لأنه يرى بقرة ولا يرى ملكاً" (مثنوي، 6، 3581-2)، "لا تنظر إلى آدم على أنه صلصال كما نظر إليه إبليس، انظر إلى مائة ألف حديقة زهور ما وراء الصلصال" (شمس تبريز، 18226)، "بعينيك الاثنتين انظر إلى البداية والنهاية! حذار! لا تنظر بعين واحدة كإبليس اللعين" (مثنوي، 4، 1709)، "لمئات آلاف الأعوام وإبليس اللعين كان ولياً وأميراً للمؤمنين. فتحدى آدم بكبريائه وخزي كروث في شمس الضحى" (مثنوي، 1، 3296-7)، "هذا الرجل مثل إبليس، فكبرياؤه والغشاوة على عينه جعلاه يستنكف عن خدمة الولي. يقول: السجود لا يكون إلا لله وحده. يجيبه آدم: هذا السجود لأجله، إنك ترى شيئين لأنك ضللت وكفرت" (شمس تبريز، 9605-6).

في هذه المقاطع يستخدم الرومي اسم "آدم" ليس بالمعنى الإنساني الذي كان ابن عربي يتحدث فيه ولكن بمعنى الإنسان الذي يهجر الحياة ويسعى للفناء في الله ويؤمن بالأولياء والأنبياء وتوجيهاتهم، لكن الإنسان الذي لا يفعل ذلك هو إبليس في صورة البشر.

رغم تعبيره الشعري يتفق الرومي مع هؤلاء الذين رفضوا كل إثنينية في العالم، لا وجود عنده إلا للوحدة، لذلك فإن من يرى في العالم شيئين أو أكثر في النظرية

والممارسة، هو ضال وكافر. العالم هو فقط وحدة الله، وماعدا ذلك أوهام وخدع وأشياء لاقيمة لها.

وبقدر ما ينطبق هذا على الموجودات ينطبق على الحياة العملية، على الممارسة، حيث الرغبات كثرة، وهدف الدرويش هو القضاء على الكثرة والتوجه للوحدة، "الكثرة تكون في نفس الحيوان. أما النفس البشرية فهي نفس واحدة" (مثنوي، 2، 188)، طبعاً المقصود هنا ضرورة التخلص من كثرة الرغبات لأنها بذلك تكون نفساً حيوانية، بينما يجب جعل النفس واحدة متخلصة من الكثرة فيها لتليق بالإنسان.

أربعة أشياء كانت وراء طرد الإنسان وإبليس من الجنة، البطن والباه، بالنسبة لآدم، والكبرياء والجاه بالنسبة لإبليس، وعلى البشر الجيدين بالنسبة للرومي أن يتجنبوا هذه الرذائل. لكن الفرق بين آدم وإبليس أن آدم لم يجادل الله فيما قدّره عليه وعلم أنه سيعصي الأمر الإلهي، وقال متأدباً: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ (الأعراف: 23) ولم يغفل عن فعل الحق، بينما رفض إبليس الاعتراف بخطيئته وقال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: 39).[1]

ويستنتج الرومي من هذا الفرق أن الإنسان الجيد وهم الخاصة من البشر يفعلون كما يفعل آدم لا كما فعل إبليس، "الخواص من أبناء آدم يتنفسون أنفاس "ظلمنا أنفسنا". اعرض حاجتك على الله – لا تجادل كإبليس اللعين الصفيق" (مثنوي، 4، 347-8).

هذه الثنائية بين آدم وإبليس ستصبح ثنائية بين بني آدم نفسه، فهناك من يتصف بسلوك إبليسي، وهناك الخواص من يتصرفون بسلوك متأدب مع الله. هذه الثنائية نجدها في العلاقة بين الروح والجسد، فالروح تمثل الحقيقة الإلهية، والجسد الصورة الشيطانية.

"لا يوجد شيء أكثر خفاء وسراً لدى الله في السماوات العلا وفي الأرض أكثر

(1) تشيتك، *الطريق*، ص ص. 124-125.

من روح الإنسان" (مثنوي، 6، 2877) "بما أن الروح من أمر ربي، فهذا يعني أنها خفية. أي تشبيه لها، يناقضها" (مثنوي، 6، 3310). "فلتعلم بأن الروح محيط والجسد رغوة" (شمس تبريز، 33178). "الروح أشبه بالباز والجسد هو مخلوق مسكين مقيد الساقين ومكسور الجناح" (مثنوي، 5، 2280). تقول الروح له (للجسد): أيتها المزبلة من أنت؟ إنك تعيش يوماً أويومين بفضل شعاعي" (مثنوي، I، 3268)، "لاتنظر إلى وجه الجسد، الذي يتعفن ويتسخ. انظر إلى وجه الروح الذي يبقى نقياً وجميلاً" (شمس تبريز، 1893).

المخلوقات ثلاثة أنواع، ملائكة وبشر وحيوانات، الملائكة لا تفعل إلا الخير والحيوانات تستسلم لرغائبها، والإنسان يقف بينهما، وفي هذا الموضع في الوسط ينقسم البشر إلى ثلاثة أقسام. هناك من استطاع أن يشبه الملائكة ويصبح نوراً مثل الأنبياء والأولياء، ومنهم من سيطرت عليه رغباته وبقي حيواناً، ومعظم البشر الذين بقوا في الوسط تتنازعهم هذه الجهة أو تلك، فيعيشون في حسرة وضيق وألم، وهؤلاء هم المؤمنون الذين ينتظرهم الأولياء ليحلوا في بيوتهم، والشياطين أيضاً ينتظرون إغواءهم إلى أنفسهم وإلى أسفل السافلين. (فيه مافيه).[1]

ثنائية العقل والنفس، الروح والجسد، العقل والشهوة، ثنائيات حادة وصارمة عند الرومي، هؤلاء الذين استسلموا إلى نفوسهم، يوصفون بالحمير والكلاب والخنازير والأبقار، فهم الكفار الذين لا يوفر الرومي وصفاً إقصائياً بحقهم، يقول: "وهذه النار، هي نار الشهوة في داخلها يكمن جذر الذنب والخطيئة. قد تُخمَد النار الظاهرة ببعض من الماء، ولكن نار الشهوة قد تمتد إلى الجحيم. وأي علاج لنار الشهوة؟ نور الدين: "نوركم أطفأ نار الكافرين". مالذي يقتل هذه النار؟ نور الحق: فلتتصف بنور إبراهيم أيها المعلم. حتى ينجو جسدك "النحيل" كالعود من نار نفسك التي تشبه نار نمرود". (مثنوي، I، 3697-701)

وفي شمس تبريز يقول: "شهوة البطن لا مذاق لها، شهوة الجنس تجرك

---

(1) تشيتك، *الطريق*، ص. 127.

للخلف – فهي مشتركة مع الكلب والخنزير، وتجعلك متساوياً مع الحمير والأبقار" (شمس تبريز، 26031)، "مادامت نفسك تسيطر عليك فأنت حيوان. طباعك تبعاً لمن يسيطر عليك، أيها العابد للنفس". (مثنوي، 4، 2003)

"الملائكة والعقل ذا طبيعة واحدة، ولكن من أجل الحكمة الإلهية تبنيا شكلين. اكتسب الملاك أجنحة وريشاً كما الطائر، بينما تخلى العقل عن الأجنحة واكتسب العظمة..... كل ملاك وعقل يبحثان عن الحق: وكلاهما يساعد آدم ويسجدان له. النفس والشيطان كانا مادة واحدة من البداية أيضاً وكانا أعداء وحاسدي آدم. من رأى آدم كجسد فقد هرب منه، ولكن من رآه كنور فقد خضع له (مثنوي، 3، 3193-95).... النفس والشيطان كانا جسداً واحداً، ولكن أظهرا نفسيهما في صورتين". (مثنوي، 3، 4053) "نفسك شيطان، والحسد من صفاته: تخيل حينها مدى قباحة وقرف المشهد ككل. إنك الآن تسقي هذه الأفعى القبيحة الحليب، حذار! ستصبح تنيناً، فهو بفطرته آكل للبشر" (شمس تبريز، 4855-56). "اختر صفات الملائكة وهيمن بها على الشيطان! اذبح بقرتك لتطأ قدمك الفلك" (شمس تبريز، 24430). "اقتل نفسك الشريرة، فهي شيطانك، حينذاك ستظهر الحوريات بداخلك. حالما تقتل نفسك الشريرة، فمن المؤكد أنك تستطيع حينها أن تطأ قدمك سقف السماء السابعة!" (شمس تبريز، 21323-24).

النفس تألف إبليس والإنسان الذي يألف عالمه يألف الجحيم "والصفات القبيحة للنفس تستمد من صفات الجحيم، توقد نار جهنم بالكفر وكل شيء يرفضه العقل: الشكل والجلد. فالملاك والعقل يريان المعنى، لا الشكل، ولم يضللهما ماء وطين آدم".[1]

يقول الرومي: "هذه النفس هي جزء من جهنم، والجزء يتسم بطبع الكل الذي ينتمي إليه. أنا جزء من النار، وسأذهب إلى كلي. وأنا لست نوراً. فلن أذهب للوقوف أمام الحضرة الإلهية" (مثنوي 3، 2465)، وهذا الذي يتبع نفسه تنقطع عنه الرحمة الإلهية لأنه أصبح من عالم الشيطان، "الرحمة المخصصة بالإيمان قد

(1) تشيتك، *الطريق*، ص. 131.

قطعت عنه، فأصبح ملتفاً بحقد شيطاني. صار مصنعاً للغضب والخبث - فلتعلم بأن ذلك الخبث هو أصل الضلال والكفر". (مثنوي، 4، 111-112)

في هذه الثنائية الحادة بين الإيمان والكفر، الرغبات والعقل، الجسد والروح، يصبح الأولياء والأنبياء هم طريق الخلاص، والفقر الذي هو طريق الولي أو الدرويش يقف وراء نجاسة الجسد وطهر العقل، لأن الفقر هو الفناء الحقيقي "تحوم روح الفقير حول الفناء، كحديد حول مغناطيس" (شمس تبريز، 2948). والدرويش هو النموذج الذي يكرر الرومي عظمته وقيمته، وتأتي هذه التسمية مرادفة للأولياء، فالدراويش الفقراء هم الملوك أصحاب العز والكبرياء، هم الذين يطلبون الموت ولا يخافون منه، هم كنوز العالم، وسلاطين لهم تاج ومملكة في عالم البشر ولكنهم فقراء مع الله، هم بلسم جروح البشر والمحتاجين، هم الأقمار وشموس العالم والروح الباقية، هم الذين دمروا اللوحات والصور لأجل الرسام المصور، هم الذين يفهمون أسرار اللطف الإلهي بعد أن خرجوا من عالم الوجود.[1]

في هذه السياق تصبح حكاية الميثاق لها تفسير أقرب لتفسير الحلاج لها، فالله حينما سأل البشر في عالم الذر "ألست بربكم" كان يسأل أرواح البشر، الذين هم هو، الأرواح التي كانت تسكن مع الله في هيئة واحدة، فهو الكل وهم الأجزاء، ولكن بعد أن مُنحت هذه الأرواح الأجساد ودخلت هذا العالم، نسيت أصلها، وأصبح الجسد هذا المرشح للذنوب والخطايا ولأن يصبح شيطاناً صار حجاباً للروح، ومهمة الروح في هذا العالم مقاومة هذا الحجاب من أجل عودتها لأصلها. وهذه هي الأمانة التي وردت في آية قرآنية أخرى، ويربط الرومي بين هاتين الآيتين، آية: "ألسب بربك"، وآية: "إنا عرضنا الأمانة". الحكاية الأصلية لخطاب الذات هذه تعود عند الرومي إلى ثنائياته الشهيرة، فالروح تنتمي إلى عالم الألوهة النقي والطاهر والحق، والجسد ينتمي إلى عالم الظلمة والجهل، يقول: "قبل أن تكون هذا الجسد، كنت روحاً طاهرة، إلى متى ستظل تعزل نفسك عنها؟ أنت

---

(1) سابق، ص ص. 264-65.

روح نقية وسط الأرض الظلماء، لن أقول شيئاً، هل تعتبر ذلك صحيحاً؟ أنت لا تستطيع تمييز نفسك عن عباءتك، فقد ارتديت عباءة الماء والطين" (شمس تبريز، 706-33704).

عند ابن عربي، تأويل هذه الآية يأتي معاكساً تماماً، فقد اتخذت عند الشيخ تأويلاً يضمن التعدد بين البشر، ويضمن المبررات الوجودية الكافية لاختلاف أشكال الإيمان وفي الوقت نفسه لمعرفة الحقيقة. إن رحمة الله بالناس جعلته لا يظهر لهم نفسه عندما أخذ الميثاق منهم، وبالتالي صاروا يؤمنون بعقائد كثيرة، كل منهم يعتقد أنه يؤمن بالإله الحق، والشيء المهم عند ابن عربي أن كلاً منهم على حق جزئياً طالما أنه يعتقد انه يعبد الله وطالما أن أي شيء يعبده هو واحد من تجليات الله. ميز ابن عربي بين الربوبية والوحدانية، الربوبية للبشر كلهم، فكلهم معذورون، وكلهم يستحقون الرحمة، ولكن هناك من يبحث عن الوحدانية بوصفها حقيقة تقع وراء العقائد والأسباب والحجب الأخرى.

لم يخضع ابن عربي لفكرة الثنائيات الحادة التي تبحث عن قمع الجسد والتعدد، الرغبوي والاجتماعي، على العكس تماماً، كان يحاول دائماً أن يجد تبريراً للكثرة في العالم، وفي الوقت نفسه أن يشير إلى الحقيقة التي تقع وراء هذه الكثرة. مع الرومي عاد التصوف ثنائية إيمان وكفر، ظلام ونور، جهل ومعرفة، جسد يجب قمعه بكل الطرق لأنه شيطان يؤدي إلى جهنم، وبين روح يجب أن تؤدي الأمانة وتعود لأصلها الطاهر.

تزداد هذه الحدية بين ثنائيات الرومي وضوحاً عند تفسيره لمفهوم الشر في العالم، فالرومي بوصفه صوفياً من القرن السابع الهجري لا يحتاج إلى اللجوء إلى الجدل الذي دار بين المعتزلة وخصومهم حول دور الإرادة الإلهية في الشر الموجود في العالم. الله عند الرومي هو الوحدة التي تشمل الكون كله، وهذا مبدأ أساسي في التصوف، الأمر الذي يعني أن كل شيء في الكون هو من الواحد المطلق، الله هو مصدر كل شيء. الشر إذن يجد مصدره في الله دون أدنى شك بالنسبة للرومي، والله نفسه كما كشفت عنه صفاته يضع العالم بين ثنائيات متضادة،

من الرحمة والغضب، الظاهر والباطن، الأول والآخر......، وأيضاً الخير والشر. ولكن هذا التفسير الذي يبدو أنه قريب من مفكري التصوف الذين اعتمدوا مفهوم الوحدة كأساس للعالم، أعطوا مفهوم الشر تأويلات متعددة، وقد تجلى خطاب الذات في أكثر نقاطه وضوحاً في هذه المسألة ذات الحساسية العالية أكثر من غيرها، فكانوا ينظرون إلى الرحمة الإلهية، خصوصاً عند ابن عربي، كتعويض عن فكرة ان الله هو مرجعية الشر الموجود في العالم، إذ طالما أن الشر مصدره الله فإن الله يجعل من رحمته قابلة لاستيعاب كل الشرور وكل أصحابها في نهاية المطاف. وهو أمر أدى عند ابن عربي إلى جعل الرحمة الإلهية ليس مفهوماً كونياً فقط، بل مفهوماً أخروياً أساسياً، إذ بسبب الرحمة سيتوقف عذاب أهل الجحيم وسيقضون بقية حياتهم الأبدية دون عذاب من النار.

جلال الدين الرومي، اعترف بأن الله مصدر الشر، ولكن ثنائياته الحادة دفعت به إلى أن يتبنى موقفاً كلامياً أشعرياً من مسألة الشر يتناسب مع هذه الثنائيات. فذهب إلى التفسير التقليدي الذي يقول إن الله يريد الشر ولكنه لايرضاه، ويعطي هنا أمثلة كثيرة عن ثنائية إرادة الشيء وعدم الرضا عنه في الوقت عينه. وبذلك ينقل الرومي ثنائياته المتقابلة المتعلقة بالخير والشر إلى داخل الله نفسه، الذي يبدو أنه يتصرف بتناقض اتجاه العالم، وإنه من الصعب تخيل كيف أن الله يريد شيئاً ولا يرضاه أو لا يحبه. هذا أمر كانت المعتزلة قد ناقشته وقالت عنه إنه تناقض لا يليق بالله، فالله ببساطة يريد ما يحب ولا يريد ما يكره، في حين عارضتها فرق أخرى ومنهم الأشاعرة ليقولوا إن الله يمكن له أن يريد شيئاً ويكرهه.

هذه الثنائية المتعارضة بين طرفيها لا تشبه بقية الثنائيات الكونية مثل الأول والآخر، الظاهر والباطن، بل هي ثنائية تبريرية أو بالأحرى ثنائية تسمح بجعل الله مصدر كل شيء في العالم وفي الوقت نفسه تسمح بزج الكافرين في جهنم. والحقيقة أن تأكيد الرومي على هؤلاء الذين غلبتهم شهواتهم ورغباتهم، خصوصاً، البطن والباه، والذين أصبحوا كفاراً وحيوانات وشياطين، هم أولئك الذين فعلوا ما لا يُرضي الله، حتى وإن كانت تلك الرغبات هي غرائز إنسانية وضعها الله فيهم،

وقدّر في الوقت نفسه كيف سيستعملها كل فرد من البشر.

ليس من الحكمة الأمر بفعل الخير والنهي عن فعل الشر إذا لم يكن هناك نفس تريد الشر، فالنفس التي تريد الشر موجودة ولكن الله لا يرضى قيامها بأفعال الشر، والسؤال المهم هنا هو، وماذا عن الإرادة الإلهية الكونية التي تحدث عنها ابن عربي والتي تجعل كل شيء مراد من الله؟ كان انشغال الرومي يتركز على إعطاء الأمثلة من عالم البشر، التي تبرر موقفه الأشعري ذاك، فمثلاً المعلم يريد التعليم فرغبته أن يكون المتعلم جاهلاً، فلولا ذلك لما استطاع التعليم، ولكن المعلم في الوقت نفسه لا يرضى بالجهل. والطبيب يريد المرض كي يطبب المرضى ولكنه لا يرضى بمرضهم وإلا لما كان عالجهم وشفاهم..... النفس العنيدة هي التي ترغب بالشر بفطرتها، ووجود هذه النفوس ملازم لأوامر الله ونواهيه. إن الله يريد الشر ولكن ليس لذاته، وإنما لتكتمل الثنائيات التي تحكم العالم، فليس هناك من إيمان إذا لم يكن هناك كفر، وليس هناك من خير إذا لم يكن هناك شر.[1]

يتفق الرومي مع الحلاج في قوله "أنا الحق"، ويختلف معه في تأويل كلام فرعون "أنا ربكم الأعلى" الذي يمثل للرومي الكفر الشيطاني. لقد سئل الحلاج: "يا شيخ ما تقول في ما قال فرعون: قال: كلمة حق. فقال: ما تقول فيما قال موسى. قال: كلمة حق، لأنهما كلمتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل".[2]

مع جلال الدين الرومي إذن يذهب المشروع الصوفي إلى الجانب الديني الذي يقسم الناس والعالم إلى مواقع متباعدة وثنائيات متضادة. العالم الفيزيائي لم يكن يشغل ذهنه بقدر انشغاله بتحديد من هو المستحق للالتقاء بالله ومن هو الذي ينتظر مصيراً بائساً بعد الموت.

في توجه من هذا النوع لم تعد التجربة الصوفية مشروعاً لبناء رؤية للعالم ولا في تأسيس منطقة محايثة إبداعية يستحقها الحضور الشمولي لله في العالم، وإنما صار قضية إيمانية تسعى وراء، التسميات التقليدية التي تركها تراث طويل في

(1) تشيتك، *الطريق*، ص ص. 88-89.
(2) *كتاب أخبار الحلاج*، سابق، ص. 49.

الإسلام، تسميات لا تبدع شيئاً بقدر ما تعيد تكرارها بطريقة أخرى تثير الشكوك حول شمول الحضور الإلهي الإيجابي في العالم.

كان ابن عربي يبذل كل جهد ممكن ليجعلنا نرى أن الله يتجلى في كل شيء، وأننا نستطيع رؤيته حتى في وجه العصاة والكفرة ومحبي الدينا، فهم خلقه وتجلياته، ووجودهم جزء من الوجود الذي يحضر الله فيه. بينما يختلف الأمر عند الرومي حينما يجعل من العصاة واللاهثين وراء البطن والباه صوراً للشيطان بوصفه كائناً آخر غير إلهي، من الواضح التمييز الزرادشتي هنا، ومن الواضح استبعاد فكرة حضور الشمول الإلهي في العالم، لصالح توزعات لا تتناسب مع مفهوم الوحدة الذي شدد عليه الإسلام ليكون مفهوماً كونياً واجتماعياً كلياً.

يستبعد الرومي قيمة العالم ويؤكد في المقابل على نقطتين تسمحان له بتأويل الإسلام تأويلاً زرادشتياً. الله واحد وهو مصدر العالم وهذه مسألة إسلامية بامتياز وهي أم العقائد الإسلامية، ولكن الزرادشتية يتم استيعابها وإدماجها داخل هذه الوحدة من خلال قسمة العالم إلى طرفين متناحرين، مما يجعل الأمر يبدو وكأنه زرادشتية إسلامية، فالعالم إيمان وكفر، ملائكة وشياطين، روح وجسد، نفس وعقل...وكلها تقابلات متصارعة، لكن هذا التصارع لا يحصل في الإسلام باسم إلهين، إله الخير وإله الشر كما كانت تقرر الديانة الزرادشتية وإنما باسم إله واحد إسلامي إنما إرادته منقسمة على نفسها، يريد ما يكره، ويكره ما يريد، ولا يريد ما يحب ويحب مالا يريد.



الفصل السابع

الطرق الصوفية
وانزياحات في منطقة المحايثة



1-7 المرحلة الأولى من الطرق الصوفية المتأخرة

لقد قدم الرومي دفعاً قوياً للطرق الصوفية على عدة مستويات، فقد بسَّط خطاب الذات إلى مستوى العامة الذين يرون في ثنائية الجسد والروح، الشهوات والسيطرة عليها، الإيمان والكفر، خطاباً سهلاً يمكن أن يلتفوا حوله ويجدوا مأواهم العقيدي فيه. كما قدم الرومي تسهيلاً آخر للطرق الصوفية يتمثل بالسلطة الضامنة للخلاص، إنها الأولياء والأنبياء، فالولي هو الذي يستطيع قيادة المؤمنين الذين تتصارع داخلهم الشياطين والعقل نحو الخلاص من خلال ممارسة الفقر والدروشة وطاعة الشيخ. وبطبيعة الحال تضاف الصيغة الشعرية التي قيلت فيها هذه الأمور والتي تساعد أكثر على جعل هذا الخطاب قيد التناول السهل بسبب جاذبية هذه الصيغة. وقد أصبحت فعلاً قصائد الرومي لاحقاً تُغنّى في التكايا المولوية مع حلقات الذكر، فتعاليم المعلم لا تحتاج إلى قراءات وشروح بل إلى نوع من الترنم والترتيل الموسيقي مما يضيف على طبيعة التعبير الصوفي عند الرومي خاصية أخرى تسهل أكثر عمل الأخوية الطرقية.

سيكون إذن أبرز تمثيل لهذه الطرق طريقة الرومي نفسه، التي بدأت كحلقة مريدين في حياته وصارت فرقة واسعة الانتشار بعد موته، لها تكاياها ورموزها وطرقها في الإيمان والتي اتخذت اسم مولوية نسبة إلى مولانا، هذه الفرقة الصوفية ستحتل ساحة واسعة من خطاب الذات الذي تحول إلى عقيد تتسم بإجراءات ومبادىء خاصة، والتي يجب على المؤمن البسيط متابعتها كي يحصل على الثواب الأخروي.

الفكرة المركزية في كل الطرق الصوفية هي فكرة الولي، تلك الفكرة التي تحدث عنها الكثير من المتصوفة بدءاً من الخراز وسهل التستري والحكيم الترمذي

(ت. بين 295-300 هـ/ 905-910 م) الذي كتب في الأمر كتاب (ختم الأولياء)، والتي كان لها عند ابن عربي تفسيرات خاصة شأنها شأن كل فكر ابن عربي، الذي يتبنى مفاهيم المتصوفة ثم يعيد تفسيرها بطريقته هو.

كانت فكرة الحلقات التي تضم مجموعات من المؤمنين يتبع كل منهم مدرسة معينة في التصوف منتشرة في العالم الإسلامي منذ وقت مبكر، هذه الحلقات كانت أحياناً لممارسة طقوس محددة خصوصاً الذكر، ولكنها لم تكن أخوية منظمة أشبه بمؤسسة دينية إلا في القرون السادس والسابع الهجريين أو الثاني والثالث عشر الميلاديين. منذ ذلك الحين، ستتحول هذه التجمعات إلى طرق لها رموزها ولباسها وأمكنتها، إذ ستنشأ مؤسسة التكية أو الزاوية أو الخانقاه، وهي كلها أماكن مجعولة خصيصاً لأهل الطرق الصوفية، ويعود الاختلاف بالتسمية غالباً إلى الأماكن التي تنشأ فيها هذه الأبنية، في الريف، أو على التخوم أو داخل المدن، أو بسبب قدرة استيعاب كل واحد منها لعدد أكبر من الأشخاص.

التكايا من أبرز تلك الأبنية التي ستنتشر في العالم الإسلامي وتكون مخصصة لأصحاب الطرق الصوفية، وكانت قوة الطريقة وقبول الناس لها تتحدد بعدد تكاياها المنتشرة في منطقة معينة أو في العالم الإسلامي كله. لأن عدد التكايا يعكس عدد المنضوين تحت سلطة شيخ بعينه.

مع الطرق الصوفية أصبح التصوف عقيدة أو عقائد تعتمد بضعة مفاهيم مركزية مشتركة وتختلف عن بعضها ببعض التفاصيل التي تخص شيخاً دون غيره. صارت أسماء الطرق الصوفية تعكس انتسابها للشيخ المؤسس لها، والذي يحدد بدروه تلك التفاصيل الخاصة به بوصفه متصوفاً له رؤيته التي تختلف عن بقية الشيوخ. المولوية، البكداشية، الرفاعية، النقشبندية، الجيلانية، الشاذلية، القادرية، الأحمدية، الدسوقية، وأسماء أخرى كثيرة جداً، بعض هذه الفرق قد تلاشى مع الزمن، وبعضه الآخر مازال موجوداً حتى اليوم. قد تتعرض الطريقة لبعض التغييرات في تاريخها بسبب ولاية شيخ جديد عليها بعد وفاة السابق، ولكن الخط العام للطريقة يبقى كما هو بوصفه طريقة لها هويتها التي تختلف عن سواها من الطرق.

المفاهيم المركزية في الطرق الصوفية، هي الولاية، والمريد، والطقوس. وربما كانت هذه الأخيرة، أداء الطقوس واحدة من أبرز أسباب الاختلافات بين الطرق، فلكل طريقة أسلوبها في تأدية طقوسها الجماعية الخاصة بها، من حيث شكل الموسيقى وطريقة الذكر والحركة البدنية الخاصة بممارسة الطقس، والألبسة الخاصة بكل طريقة.

هناك مصدر آخر للاختلافات بين الطرق يتعلق ببعض تفاصيل الرؤية الصوفية والتي حددها شيخها، مثل العلاقة مع الشريعة، أو لنقل درجة العلاقة مع الشريعة، وهي مسألة تتراوح بين التمسك الشديد بالشريعة بالمعنى التقليدي، وبين التمسك المعتدل، وكذلك طريقة انتساب شخص ما إلى الطريقة وتحوله إلى مريد تربطه علاقة خاصة بشيخها، إذ نجد أن لكل طريقة أسلوبها الخاص في ذلك.

لكن تبقى فكرة الولي أو شيخ الطريقة في علاقته مع مريديه هي المسألة الأكثر أهمية في الطرق الصوفية والتي تعنينا هنا مثل اهتمامنا بالمسائل الأخرى المتعلقة باللباس والحركة والموسيقا والرموز الخاصة بكل واحدة منها والتي تؤدي كلها غرضاً محدداً وهو تقوية هوية الجماعة الصوفية وجعل منتسبها أشد ارتباطاً بها، أو بمعنى آخر أوثق ارتباطاً بشيخه. لأن تلك العلاقة بين الشيخ والمريد تمثل جوهر التحول الذي أصاب خطاب الذات ونقله من مستوى التجربة الفردية و تجربة الكتابة إلى مستوى العقيدة التي تعتنقها جماعة من المؤمنين ويمارسونها بطريقة جماعية منفصلة عن بقية المؤمنين.

فكرة الولاية قديمة، والولي هو ذلك الشخص الذي يمثل النموذج الصوفي الذي حقق درجة من الكمال في مقاماته وأحواله على طريق القرب من الله. والأولياء مراتب، فليسوا كلهم على درجة واحدة من المعرفة والقرب، وهذا أمر شغل التراث الصوفي كثيراً من خلال منح التسميات التي تناسب كل مرتبة من المراتب، القطب والنجباء والأبدال والأوتاد، والأئمة والغوث والنقباء،[1] وهذه

---

(1) أحمد النقشبندي الخالدي، *الأولياء وأوصافهم*، تحقيق، أديب نصر الدين (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997) ص ص. 19-24.

التسميات ليست مجرد تعيين لدرجة الوصول للمعرفة أو الوصول لله فقط، ولكنها تعكس كذلك تراتبية صريحة حيث يقوم الأدنى دائماً بخدمة الأعلى وطاعته فيما يراه.

شيخ الطريقة الصوفية هو ولي، وبالتالي فإن مريديه يمكن لهم أن يطلقوا عليه تسميات عليا في تعريفه من أجل تبيان درجة أفضلية شيخهم على بقية الشيوخ أو على الأولياء الآخرين. أما داخل الطريقة الصوفية الواحدة فنلاحظ تراتبية من نوع آخر وأكثر تحديداً، فهناك شيخ الطريقة ثم يتلوه الشيوخ المسؤولون عن المناطق التي يتواجد فيها مريدو الطريقة ثم بعد ذلك شيوخ التكايا، أما ما دون ذلك فإن المرتبطين بالطريقة لهم تسميات أخرى.

غلب على التصوف في المرحلة المدرسية فكرة الإيمان وفق تفسير وتأويل محددين للإسلام، فالتصوف كله صار وجهة نظر وتأويلاً خاصاً للدين، شأنه شأن الإيمان على الطريقة الحنبلية، أو الأشعرية، أو المعتزلية....الخ. في المرحلة المدرسية الصوفية لم تعد التجربة الصوفية الفردية مطلباً ضرورياً يجب على المؤمن أن يؤديه مثل الحالات المبكرة. كانت فكرة المقامات تتوقف عند الدرجات الدنيا، إذ لم يكن مطلب المعرفة بوصفه الحالة العليا من هذه المقامات أو الأحوال مطلباً أساسياً أو حاجة أساسية.

إن أقصى ما يمكن مطالبة المؤمن الصوفي به هو التعرف على تعاليم الشيوخ القدامى، وعلى قصصهم، وعلى طريقة فهمهم للإسلام. كان التركيز على الشريعة أمراً أساسياً يجعل من المؤمن على الطريقة الصوفية مشاركاً لبقية المؤمنين في هذا الأمر الجوهري، ورغم الاختلافات الأخرى عن بقية أشكال التفسير الإسلامي، مثل شرعية التأويل القرآني، وطبيعة الإيمان، وعدم تكفير الآخرين، إلا أن النص الديني في شكليه، القرآن والسنة، بالإضافة للالتزام بالشريعة بقوا أموراً مشتركة مع الفرق الأخرى الكلامية و أشكال التفسير الأخرى للإسلام.

في المرحلة المدرسية لم تكن التجربة الأخلاقية ولا المعرفة بالمعنى الدنيوي، أي القراءة، مطالِب أساسية، بل إن بعض هذه الأشياء كانت تُرفض

صراحة، فالمؤمن لا يحتاج إلى القراءة لأن هناك شيخاً أو شيوخاً يعرفون التصوف أكثر ويفهمون الكتب بطريقة أفضل ويستطيعون إرشاده إلى الإيمان الصحيح.

الإيمان البسيط يقتصر في علاقته مع الله باستحضار رضاه الذي يضمن الثواب الأخروي وتجنب العذاب بواسطة التقيد بمفهوم الإيمان على طريقة التفسير الصوفي، ويمكن أن نلاحظ أنه في المرحلة المدرسية لم يكن يُطلب من المؤمن أن يمارس ذلك النوع من التقشف الأخلاقي القاسي، وإنما فقط إرضاء الله من خلال تلاوة القرآن والعمل على تنفيذ تعاليم الإسلام وفق الشريعة التي قررتها المذاهب الأربعة غالباً، والتركيز على تنقية النفس بوصفها ساحة معركة مع الشيطان الذي لا يمكن هزيمته إلا بالتلاوة والعمل بالشريعة وتزكية النفس وفق القيم الأخلاقية الإسلامية الصوفية.

في مرحلة تأسيس الطرق الصوفية هناك سمتان أساسيتان منحتا الطرق الصوفية خصوصيتها المختلفة عن المراحل التاريخية السابقة لخطاب الذات هما: مفهوم الجماعة ومفهوم الشيخ. إن الشيء اللافت في الطرق الصوفية هو الابتعاد عن فكرة استقلال المؤمن بوصفه فرداً يمارس إيمانه بعيداً عن الانتماء إلى جماعة تجعله ملتزماً بشروطها. كانت فكرة الشيخ قد بدأت قيمتها ترتفع مع المرحلة المدرسية كما رأينا في رسالة القشيري، ولكن ارتباط المؤمن المتصوف بالشيخ وتأسيس جماعة لها رموزها وطقوسها الخاصة مع هذا الشيخ ستأخذ بعداً أكثر عمقاً، بل ستتحول هاتان النقطتان إلى مركزين أساسيين في تأسيس الطرق الصوفية.

هاتان المسألتان، الجماعة والشيخ، كانتا تعويضاً روحياً عن استحضار الله تجريبياً أو معرفياً. فكرة الجماعة والانتماء لها كان لها تأثير هائل على المستوى الوجداني في الإيمان الصوفي. ذلك أن الشعور بحضور الله في الذات من خلال تجربة المعاناة الفردية الذي حصل مبكراً قد تم تعويضه بحضور المؤمن داخل الجماعة التي توفر لأعضائها ذلك التماسك الروحي وذلك الشعور الفائق الذي كان يحدث لدى صاحب التجربة الصوفية المبكرة.

إن الممارسات الصوفية الجماعية داخل الطريقة الصوفية من ذكر وحركة

مشتركة وأحياناً موسيقى، كانت تحقق كل واحدة منها المطلب الشعوري الذي يعتقد فيه العضو أنه حصل من خلاله على نشوة يُعتقد أنها إلهية.

من الصعب ومن المبالغة أن يسمى ذلك استحضاراً نظرياً أو تجريبياً لله بالمعنى الذي عرفته التجارب السابقة، ولكن يمكن لنا أن نسميه استحضاراً لنشوة روحية من خلال الجماعة، ومن الممكن القول إن وجود الجماعة التي يضمن الشيخ تماسكها بحضوره ورمزيته وجانبه الإلهي المتمثل بالكرامات، بالإضافة إلى الممارسة الجسدية الممتلئة بالانفعال العاطفي أثناء الذكر وبقية الطقوس قد شكل انزياحاً مهماً في المشروع الصوفي وفي تأمين الإشباع الروحي. فالذكر الذي تقوم به الجماعة في تناغم جسدي عالي المستوى بطريقة مشتركة، كان يوصل أحدهم إلى هذا "السكر" أو فقدان الوعي، الذي يعتقد المريد أنه يشبه الوجد الصوفي الذي يتردد في الأدب القديم والذي يعد المفهوم المركزي عند كل متصوف في الماضي والحاضر.

كان الشبلي من مرحلة التنزيه الأخلاقي رغم امتداد حياته إلى القرن الرابع،[1] يقول إن هناك فرقاً كبيراً بين من يهتم بالذكر وبين من يهتم بالمذكور، "ليس من استأنس بالذكر كمن استأنس بالمذكور".[2] وكذلك النفري كما مر معنا الذي كان يفترض أن الله يطلب منه أن يترك الذكر وراء ظهره كي لا يعود إلى ما هو غير الله، بينما أخذ الذكر في الطرق الصوفية، شكل الطقس الجماعي الذي يُمارس سوياً بين أعضاء الطريقة، أهمية أكثر من أي شيء آخر، حيث الوجود في مكان محدد يمنح أعضاء الطريقة شعوراً بالتضامن وبالارتباط فيما بينهم مما يشكل عندهم حالة روحية غير عادية، خصوصاً أن الطقس أو الذكر الذي يتردد هو ذكر الله أو أحد أسمائه، مما يجعل ارتباط الديني بالجماعي مصدراً لشعور استثنائي يعتقد فيه كل عضو ويدفعه للإيمان أن ذلك الشعور جاء من ذكر الله أو أن الله قد منحه إياه.

---

(1) كان الشبلي صديقاً ومريداً ومتردداً على أعلام القرن الثالث، الحلاج والجنيد وآخرين.

(2) ابن الجوزي، جمال الدين القرشي البكري البغدادي، *صفة الصفوة*، تحقيق، عبد الحميد هنداوي، 2 ج (بيروت & صيدا: المكتبة العصرية، 2002) ج. 1، ص. 499.

هل يمكن لنا أن نقول إن شيئاً من الله قد استُحضر داخل الجماعة فجعلها مجتمعاً متراصاً ومترابطاً يحقق ذلك التناغم الذي غالباً ما تساهم فيه بعض الأدوات الموسيقية بالإضافة إلى الوحدة في الحركة الجسدية؟ على الأقل هذا ما يعتقده عضو الطريقة الذي يصل إلى حالة من غياب الوعي نتيجة أداء الحركة الموحد ونتيجة تكرار الذكر بطريقة تجعله يشعر أن الله صار معه أو في داخله أو وسط دائرة المجموعة التي تشاركه الحركات الجسدية نفسها.

يضاف إلى هذا الشعور بالتضامن والهوية المتميزة المدعومة من الله، وجود الشيخ، هذا الوجود الذي يؤكد هوية تلك الجماعة ويضيف بوجوده شعوراً لدى الطريقة بالنشوة والوحدة وباستحضار الله في الذكر.

لم يعد إذن استحضار الله يحصل نظرياً في العالم كما فعلت سرديات ابن عربي ومن كتب مثله في التصوف، ولم يعد تجربة فردية من المعاناة من أجل استحضار الله في الذات الإنسانية على طريقة التجربة الأخلاقية، تجربة الحب والإخلاص والاستقامة والحرية والتفرد والتجرد...، كما فعل البسطامي والحلاج والتستري... وقبل كل هؤلاء رابعة العدوية، صار الشعور بالجماعة التي يرعاها شيخ معين يعتقد أعضاء الطريقة بسلطته وبمعرفته وبتميزه الخارق الذي لا يشبه البشر، صار هذا الشعور بهوية تفوق في الانتماء إليها أي شيء آخر، صار شعوراً باستحضار روحي خاص. إنه انزياح نحو الجماعة، نحو الهوية التي تحظى بأهم عنصرين كهوية، الشيخ والرموز الجماعية. في هذا النوع من التصوف يؤدي الجسد أثناء الحركة الجماعية دوراً بالغ الأهمية في تحقيق النشوة ولكن من جهة أخرى فإن هذا الجسد تُمارس عليه أشكال النفي في الجانب الديني.

الولي أو الشيخ هو سلطة قادرة على أن تفعل من الكرامات ما يفوق طاقة البشر كلهم، وهي عملياً معجزات خارقة، ولكن المتصوفة يفضلون تسميتها كرامات لتمييزها عن معجزات الأنبياء. هذه الكرامات لا تنتمي بأية صورة إلى عالمنا الأرضي، فهي أفعال مدعومة إلهياً تثبت خصوصية شيخ الطريقة ومدى قربه من الله ومدى حب الله له وتقديمه له كل أشكال العون التي يريدها، والتي تنتقل بالبركة إلى مريديه.

لقد تحدث التراث الصوفي السابق على الطرق عن الولاية والأولياء، ويبقى ابن عربي المرجع لكل من أتى بعده من متصوفة أفراد أو طرق، رغم ضرورة التأكيد على أن هؤلاء الذين اتخذوا الشيخ الأكبر مرجعاً لهم لا يلتزمون تماماً بمصطلحاته وتعريفاته للأشياء، هذا إذا افترضنا أنهم فسروها تفسيراً مطابقاً. فابن عربي لم يكن سهلاً ولم يقصد في كتاباته التوجه للعامة، كما تفعل الطرق الصوفية، لذلك تحولت كتب ابن عربي لمرجعيات انتقائية يأخذ أحدهم مصطلحاً ما ثم يملؤه بمضمون على الأغلب لا يطابق المضمون الذي قصده الشيخ الأكبر.

الولي عند ابن عربي هو هذا الشخص الذي ارتقى بمقاماته الروحية إلى درجة جعلته يتابع نبوة الرسول محمد (ص). إذ لا يمكن فصل مفهوم الولاية عند ابن عربي عن مفهوم النبوة، فالنبوة تجمع في داخلها بعدين، بُعد الرسالة وبُعد الولاية، وبالنسبة للرسول محمد (ص) فإن الرسالة قد خُتمت معه ولا نبي بعده بهذا المعنى، ولكن جانب الولاية فيه يمكن له أن يستمر بواسطة الأولياء الذين يتابعون نبوته، ومتابعة الولاية لا يعني سن تشريعات جديدة، فهذا أمر قد انتهى.

الأولياء هم هؤلاء الذين يتطلب الوجود الإنساني وجودهم، فهم بعد وصولهم إلى مراتب روحية عليا، يستطيعون وراثة جانب الولاية من النبي وبالتالي ممارسة الاجتهاد في الشريعة، فالولاية "وإن كانت تخلو من وصف التشريع الذي هو خاصة الأنبياء... إلا أنها لا تخلو مع ذلك من مظهر من مظاهر التشريع الناشئ من الاجتهاد، ومثل استنباط الأحكام وتفسير نصوص الشريعة، وهذا ما يؤكده الحديث الشريف (العلماء ورثة الأنبياء) مع ملاحظة أن الأولياء هم المستحقون لهذا الوصف"،[1] والولاية لا تتوقف على الأفراد فقط، وإلا تحولت إلى نخبوية محضة، بل إن الولاية أيضاً لها وجه عام، أي وجه اجتماعي، وهي الولاية البشرية، "وتعني ولاية الناس بعضهم لبعض، من حيث المصالح والمنافع، وتسخير بعضهم بعضاً، الأعلى للأدنى، والأدنى للأعلى".[2]

(1) على شودكيفيتش، *الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي*، ترجمة، أحمد الطيب (مراكش: دار القبة الزرقاء، 1999) ص. 57.

(2) سابق، ص. 62.

الأمر المهم بالنسبة لابن عربي هو البحث ضمن فضاء ديني محدد عن أولئك الأشخاص الذين يستطيعون متابعة أمور البشر بعد توقف الوحي وختم الرسالات السماوية، فكان لابد بالنسبة للشيخ الأكبر أن يكون هناك من يرعى مصالح البشر، وإذا أخذنا الحديث النبوي الذي يقول إن الأنبياء منذ آدم حتى محمد (ص) قد بلغ عددهم 124 ألف نبي، فمن الضروري أن يكون هناك 124 ألف ولي على الأقل، ومن الممكن للنبي الواحد أن يكون له أكثر من ولي.

الشيء الذي يستحق التقدير في فكرة ابن عربي عن الولاية هو أنها ترتبط بالمفهوم البشري أو الإنساني، أو بمعنى آخر بجهد الفرد الروحي وطاقته في التصعيد الوجداني والقرب من الله، الأمر الذي يؤهله لقيادة البشر والاجتهاد في التشريع. الشيء الثاني هو أن هذا الذي يفعل ذلك يستحق أن يحصل على اسم الولي أو اسم العالم، حسب الحديث النبوي، "العلماء ورثة الأنبياء"، وهم نفسهم الأولياء. بالإضافة إلا أن نظرية ابن عربي في النبوة والولاية تنص على أن كل نبي مختص بشيء خاص فيه من الصفات الإلهية، وهذا ما أوضحه في ***فصوص الحكم*** حيث لكل نبي خاصة أو ميزة ينفرد فيها عن غيره من الأنبياء، ولكن في السؤال المتعلق بحظوظ الأنبياء من النظر إلى الله، وهو سؤال قد سأله الحكيم الترمذي ولم يجب عنه. يجيب ابن عربي بأنه إذا كان المقصود بالنبي هنا نبي التشريع فلا أعرف حظه من رؤية الله، ولكن إذا كان المقصود النبي بوصفه ولياً "فحظهم عنده على قدر ما عندهم من وجوه الاعتقادات في الله، فإن حصل على الجميع فحظه ما للجميع... فيلتذ بلذة كل معتقد، فما أعظمها من لذة".

بمعنى أن كل نبي من كونه ولياً يرى الله رؤية أشمل كلما عرف عقائد الناس المتعددة أكثر، فكلما توسعت معرفة النبي الولي لعقائد البشر توسعت رؤيته لله، لأن العقائد المتعددة للبشر تمثل المظاهر الإلهية في العالم "نتيجة أن كل اعتقاد منها إنما هو في حقيقته نفي لبقية الوجوه الأخرى للمظاهر الإلهية اللانهائية، ومع ذلك ينطوي كل اعتقاد منها على جزء من الحقيقة الكلية، ضرورة أن هذا الاعتقاد أو ذاك إنما يرجع في نهاية الأمر إلى صورة من صور التجلي الإلهي، "فالعارف الكامل

يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها"".[1]

لا يقتصر ابن عربي في مفهوم الولاية على جعل رؤية الله مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بمعرفة تعدد عقائد البشر، التي تعكس كل عقيدة منها صورة من صور الله ومظهراً من مظاهره، وجزءاً من حقيقته، بل إنه يمتد بمفهوم الولاية إلى جعلها تشمل الكفار أيضاً، فهي ليست حكراً على المؤمنين بالمعنى الخاص. ويجد الشيخ الأكبر تبريره لهذه الديمقراطية الدينية اللامحدودة في الصلة التي يعقدها بين مفهوم الولاية ومفهوم النصرة، لأن الولاية بالمعنى اللغوي تتضمن معنى النصرة، وكذلك بالمعنى القرآني، فالله يقول: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ (البقرة: 257)، وفي آية أخرى ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: 47)، بمعنى أن الله كولي هنا يعني أنه الداعم والناصر للذين آمنوا، وكلمة آمنوا تأتي بمعنى عام وليس بمعنى الإيمان الخاص أو إيمان محدد، بل بمعنى المؤمنين الموحدين، فالله ولي المؤمن الموحد، وبهذا التعريف للإيمان بوصفه إيماناً بالتوحيد يكون الله ناصراً لكل البشر، لأنهم كلهم موحدون. إذا ذهبنا إلى آية الميثاق التي سأل فيها الله ذرية آدم قبل خلقهم "ألست بربكم" والتي أجابوا جميعهم دون استثناء بـ "بلى"، نجد أن البشر جميعاً موحدون للربوبية بهذا المعنى ومؤمنون بها.

يرى ابن عربي إذن أن ولاية الله بمعنى النصرة تنطبق على المشرك أيضاً "إذ المشرك مهما توجه اعتقاده إلى حجر أو صنم أو كوكب فإنه في نفس الأمر معتقد في الله تعالى، أو كما يقول ابن عربي: "فإن كل جزء من العالم مُسبِّح لله تعالى من كافر وغير كافر... غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح... وهذا من توليه سبحانه". وهذا الأمر يفسر لنا "انتصار المشرك أحياناً وغلبته على المؤمن بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، أعني المؤمن الموحد وذلك فيما إذا تخاذل الموحد عن واجباته المفروضة عليه وركن إلى الغفلة والتفريط"، فولاية الله إذن عامة التعلق بالمؤمنين

---

(1) ابن عربي، *الفتوحات*، ج. 3، ص. 132. عن شودكيفيتش، *الولاية*، ص. 60.

جميعاً، أي بالبشر جميعاً، حيث ما ثم إلا مؤمن، والكفر عرض.[1]

إذا تركنا ابن عربي وعدنا إلى تعريف الولاية عند الطرق الصوفية نجد أن الولي شيخ الطريقة يفقد بالتدريج طابعه البشري، ويتحول إلى كائن فوق إنساني، فالشيخ في الطريقة هو الواسطة بين المريد والله وهو أمر يجعل مهمة المريد أسهل للوصول إلى الله من ممارسة التجربة الروحية بنفسه، "فكل ما يراه الشيخ من تجليات، وما يصله من مدد يُنعم به على مريده دون جهد يذكر من المريد، كما أن الشيخ يملك ميزة التصرف في حياة المريد الأخلاقية والروحية لمساعدته على الانتقال إلى درجة أعلى من درجات التصوف. ولكن قبل أن يمتلك الشيخ هذه الميزة ليصبح مكملاً للمريد، لابد أن يكون كاملاً بذاته ممتلكاً لعدة مواصفات خاصة يؤكدها تراث الطرق الصوفية عموماً".[2]

الشيء الرئيس عند الولي صاحب الطريقة هو الكرامات، ولكن من حيث المضمون فإن النبي والولي قادران عل القيام بأعمال خارقة، إذ يُنقل عن الشعراني أنه قال: "واعلم أن جمهور العلماء قائلون بأن ما كان معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، من سائر الخوارق".[3]

حسب الطريقة واعتقاداتها وربما مكان تواجدها، قد تصل الكرامة إلى قدرة الولي على إحياء الموتى، إذ يمكن للولي أن يقول للدجاجة المشوية طيري فتطير، وأن يقول للقطة الميتة تعالي فتجيء، ولإنسان مات، قم فيقوم. ويمكن تكليم الموتى، وقلب الأعيان، أي في جعل مادة معينة مادة أخرى كأن يجعل الخمر سمناً مثلاً، و"في جعل الوردة تمساحاً"،[4] وشق البحر والمشي على الماء، وانزواء

---

(1) علي شودكيفيتش، *الولاية*، ص. 61.

(2) حامد الغار، "طقوس العبادة لدى الطريقة النقشبندية الخالدية في تركيا العثمانية" في *تكايا الدراويش الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية*، تحرير: رايموند ليفشيز، ترجمة، عبلة عودة (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011) ص. 265.

(3) يوسف بن إسماعيل النبهاني، *جامع كرامات الأولياء*، تحقيق، إبراهيم عطوة عوض (الهند: مركز أهل سنت بركات رضا، 2001) ج. 1، ص. 35.

(4) شيمل، *الأبعاد*، ص. 237.

الأرض لهم، أي الانتقال من مكان إلى آخر مهما كان بعيداً في اللحظة نفسها، "والقدر المشترك من الحكايات في هذا النوع بالغ مبلغ التواتر، ولا ينكره إلا مباهت"، كما يمكن للولي التكلم مع الجمادات والحيوانات، ويمكنه إبراء العلل،[1] وهذا الإبراء لا يحصل في حياة الولي فقط، إذ يمكن للولي أن يتابع عملية إبراء الأمراض بعد مماته، فهناك الكثير من الناس من "يقومون بزيارة الأولياء طمعاً في الشفاء من الأمراض المستعصية كالصرع والملاريا والتهابات الكبد...كان سكان إسطنبول يؤمنون إيماناً راسخاً بالقدرات العلاجية لبعض الأولياء".[2]

والأولياء لا يتحكمون في الأمكنة فقط، بل يتحكمون في الأزمنة أيضاً فيجعلوها قصيرة تنطوي لهم أو طويلة تمتد من أجلهم أيضاً، ودعاؤهم مستجاب فوراً خصوصاً ما يتعلق بحوادث الطبيعة، وهم قادرون على جعل الحيوانات تطيعهم، ويستطيعون الإنباء عن الغيب، والكشف عن المستقبل، وكان لهم هيبة في شخصهم تجعل من يراهم يموت من فوره، ويستطيعون اتخاذ أشكال مختلفة جسمانية وروحانية وخيالية. ويفسر الإمام عبد الرحمن المناوي الآية القرآنية ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ (الإسراء: 1)، أن الله يقصد الأولياء الذين يريهم آياته وعجائبه، "وإذا صح الإرث الكوني في أفعاله يحسن الاتباع ولزوم الاقتداء لا يبعد أن يتحفه الله بالكرامات، كرؤية الزائر له قبل قدومه على مسافة بعيدة أو خلف حجاب كثيف، أو رؤية الكعبة من مكان بعيد أو مشاهدة العالم الملكوتي الرحماني والترابي....".[3]

هذه الكرامات لا يتحدث عنها أبناء الطرق الصوفية فقط ولا الولي نفسه فقط، ولا العامة فقط، بل إن متكلماً شافعياً أشعرياً معروفاً كالسبكي يفرد جزءاً من كتاباته للحديث عن هذه الكرامات، ويصنفها تحت خمسة وعشرين نوعاً. وفيما يخص العامة فإن أكثر الكرامات تداولاً هي قدرة الولي الميت على مساعدة المرأة على

(1) البهاني، *جامع*، ج. 1، ص. 48.
(2) م. بهاء تانمان، "مقامات لتقديس الأولياء"، في *تكايا الدراويش الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية*، تحرير: رايموند ليفشيز، ترجمة، عبلة عودة (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011) ص. 177.
(3) النبهاني، سابق، ج. 1، ص. 53.

الإنجاب، فآمال العواقر تتعلق بزيارة قبور الأولياء. الولي أيضاً قادر على جعل التيس يدر لبناً لضيوفه مهما كثر عددهم، وكانت النصيحة للمسافر الذي من المحتمل أن يواجه أخطاراً عديدة في الصحراء، خصوصاً خطر الحيوانات المفترسة، هي أن يذكر اسم الشيخ عندما يواجه أزمة خطيرة كهجوم حيوان، فإن الحيوان سيذهب حين يسمع اسم الشيخ أو الولي، وكذلك إذا ذكر في مكان يكثر فيه البق، فإن البق يذهب.[1]

حكايات الكرامات في الإسلام الطرقي التي امتلأت بها الكتب مثل "روضة الصالحين" لليافعي، قد عرفتها المسيحية في قديسيها، وعرفتها الحكايات البوذية والهندوسية والفارسية. تقول آنا ماري يشمل الباحثة المميزة في التصوف الإسلامي: "ومما لاشك فيه أن المريد الذي وصل إلى درجة معينة على الطريق الصوفي بإمكانه أن يأتي بأفعال غير عادية، غير أن مثل تلك الظواهر قد تبعده عن الطريقة أكثر من أن تدفعه إلى الأمام. فإحداث كرامات وكسب إعجاب العامة أبسط بكثير من سلوك طريق الطقوس الروحية الوعر وجهاد لا ينقطع، بالحيل والمكائد ضد الـ"أنا" الدنيئة".[2]

إن هذه القصص التي تتحدث عن الأولياء ليست هي تلك التي كان يقصدها أصحاب التجارب الوجدانية الذين مارسوا التنزيه الذاتي على أنفسهم ليستحضروا النزاهة الإلهية فيها ويحققوا ممكناتهم، وهي ليست البحث عن الوجود كحقيقة مطلقة يمكن التعبير عنها في الكتابة. ففي وضعية الولي التي تضخمت مع تاريخ الطرق الصوفية صار الولي سلطة إلهية، فهو تقريباً قادر على فعل كل ما يفعله الله، وهذه المعجزات تتجاوز كثيراً ما نُقل عن النبي (ص) نفسه. وحتى لو قيل إن هذه الكرامات تحدث بإذن الله فإن هذا لا يخفف من أثرها السلطوي الإلهي عند المريدين والناس، الأمر الذي جعل فكرة الولي فكرة مركزية في الطرق الصوفية، فالولي يمثل هوية الطريقة وصاحبها المُزوَّد بمدد إلهي غير محدود. هذه السلطة

(1) شيمل، *الأبعاد*، ص. 236.
(2) شيمل، *الأبعاد*، ص ص. 237 + 242.

التي تقدمها الطرق للولي تجعل من المريدين طيعون لدرجة تلغي عندهم حتى ذواتهم من أجل الشيخ، كل ذلك نجده في الأدب الواسع الذي تم إنتاجه تحت عنوان "آداب المريدين"، والمقصود طبعاً، تحديد نمط السلوك الذي يجب على المريد اتباعه اتجاه شيخه.

لن يكون مفاجئاً لنا أن نجد أن سلطة الولي قد تم تكريسها من خلال توظيف القرآن والسنة، إذ نجد أن كل الآيات القرآنية التي ذكرت في مطالبة المؤمن أن يتأدب مع الرسول قد استخدمت لتطبيقها على المريد في علاقته مع شيخه، ويعتقدون أن هذا الانزياح للآيات القرآنية من الأنبياء إلى الأولياء هو نوع من المحاكاة أو من الاقتداء برسول الله، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ﴾ (الحجرات: 1)، ﴿لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ﴾ (الحجرات: 2)، وفي حال سوء الأدب آية ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (الحجرات: 2)، أو ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَٰتَهُمْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ (الحجرات: 3). أيضاً هناك عدد كبير من الأحاديث النبوية التي تؤكد على الأدب المطلوب سلوكه اتجاه النبي (ص) والذي صار جزءاً أساسياً من أدب المريدين مع شيوخهم.

على المريد "أن يلزم السكوت في حضرة الشيخ ولا يقول شيئاً بحضرته من كلام حسن إلا إذا استأمر الشيخ... وشأن المريد في حضرة الشيخ كمن هو قاعد على ساحل بحر ينتظر رزقاً يساق إليه...... بالنسبة للسؤال- ف الصادق لايحتاج إلى السؤال باللسان في حضرة الشيخ بل يبادئه (الشيخ) بما يريد. لأن الشيخ يكون مستنطقاً نطقه بالحق، وهو عند حضور الصادقين يرفع قلبه إلى الله ويستمطر ويستسقي لهم... لأن الشيخ يعلم تطلع الطالب إلى قوله واعتداده بقوله".[1]

وعلى المريدين في حضرة الشيخ أن يفعلوا كما يفعل، فإن أزاح عمامته أزاح الفقراء عمائمهم، وإن قام قاموا وإن جلس جلسوا، وليس على الفقراء الاعتراض على الشيوخ، فالاعتراض لا يكون من الأدنى للأعلى. ويقال إن أحمد الرفاعي

(1) شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، *عوارف المعارف*، ضبط، محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ص ص. 235-236.

(ت. 578هـ/1182 م) صاحب الطريقة الرفاعية قد أوصى عند مرض موته لخواص أصحابه حين سألوه وصية موجزة، فقال لهم: "من تمشيخ عليكم فتلمذوا له، فإن مد يده لكم لتقبلوها فقبلوا رجله، وكونوا آخر شعرة في الذنب، فإن الضربة أول ما تقع في الرأس".[1]

"وفي الدراسات الكلامية المتاخرة في إيران يظهر القطب (الولي) على أنه محل لظهور شاروس، وشاروس هذا هو ملاك السمع والطاعة والوحي في الزرداشتية، وهو بمقام جبريل لدى الصوفية أو اسرافيل ملك البعث".[2]

وبالطريقة نفسها فإن هذه الآداب لا تحصل فقط في حياة الشيخ، بل إن تلك الآداب وربما أكثر منها يجب ممارستها بعد موت الشيخ وبالتحديد عند قبره، فهناك اعتقاد كبير عند مريدي الطرق الصوفية بأن روح الشيخ مازالت ترافقهم، وأنها مازالت تمنحهم البركة وتستمع إليهم، وعند بعض الطرق الولي لا يموت، بل يبقى حياً خالداً، "في التكية المولوية في قونيا حيث ضريح مولانا جلال الدين الرومي فإن طقوس الولاء والتبجيل تظهر بوضوح أكثر حيث يقوم الدراويش بالانحناء واحداً تلو الآخر، وليس أزواجاً باتجاه الضريح المقدس جنوب غرب قاعة السمع خانة إيماناً منهم بحضور روح الولي لهذا الطقس الذي يقومون به"، "ويضيف أتباع الطريقة الخلوتية الجراحية أنهم ينحنون أمام ضريح وليهم أثناء طقس الدوران ولا يديرون ظهورهم للضريح أبداً، بل يتراجعون إلى الخلف وباتساق تام مع حلقة الدراويش الراقصة".[3]

وحتى زيارة أضرحة الأولياء لها طقوس خاصة، إذ لا يجب الاقتراب من موضع الضريح والزائر يمتطي دابته لأن هذا يعد انتقاصاً من شأن الولي، إذ عليه أن يمشي مسافة طويلة جداً على قدميه ليصل إلى مكان الضريح، وبالنسبة للطريقة

---

(1) عبد الوهاب الشعراني، *الأنوار القدسية في معرفة أحوال الصوفية* (بيروت: دار إحياء التراث العربي & مؤسسة التاريخ العربي، 2010) ج. 1، ص ص. 305-316.

(2) شيمل، *الأبعاد*، ص ص. 230-231.

(3) تانمان، "*مقامات لتقديس الأولياء*"، ص. 173.

البكتاشية كان الدراويش يأتون الأضرحة زحفاً على أربع، ولا يقفون منتصبين في غرفة الضريح أبداً، وهناك دراويش من طرق أخرى لا يدخلون مكان الضريح، بل ينظرون إليه ويتبركون به من خلال نافذة مطلة عليه من الخارج. وهناك اعتقاد عند البعض في آسيا أن من يتمكن من المرور من البوابة المؤدية إلى ضريح فريد الدين فإنه سوف يدخل الجنة كما يقول العامة الذي يبذلون كل جهد ممكن لزيارة مقامه.[1]

وعندما يصل الدرويش إلى مكان الضريح بالنسبة لهؤلاء المسموح لهم دخول المكان، يجب على الواحد منهم أن يهبط لتقديم احترامه للضريح، ويُقبِّل عتبة المدخل ويتلو البسملة ويقول "دستور" في إشارة على طلب الإذن بالدخول ثم يسلم قائلاً: "السلام عليكم يا ولي الله" ثم يدخل بعد ذلك بالقدم اليمنى ويتخذ وضعية التضرع والخضوع بضم القدمين وإحناء الرأس للوقوف أمام قدمي الولي وليس رأسه، ويطوف بعد ذلك ثلاث مرات حول الضريح.[2]

وبالنسبة لانتساب المريد إلى الطريقة كي يصبح مصاحباً للشيخ هناك إجراءات لابد من اتباعها، فمثلاً في الطريقة النقشبندية، على المتقدم أن يقدم طلبه للقبول لدى الشيخ ويبقى في انتظار الرد، في هذه الأثناء يدرس الشيخ طلب المتقدم فترة من الزمن ثم يستخير الله في الأمر، فإذا وافق يحظى الدرويش بمصاحبة الشيخ، ويصبح مريداً، وتقام بمناسبة ذلك احتفالية طقسية في التكية ترحيباً بالمريد الجديد، فيجلس المريد في مواجهة الشيخ، ويطوي قدمه اليمنى تحته بينما تبقى قدمه اليسرى في حالة تقوس، وبعد أن يردد الشيخ سورة الفاتحة والإخلاص ويهدي هذا الترتيل لروح النبي محمد (ص) وللشيخ بهاء الدين النقشبندي ومولانا خالد شيخ الطريقة يطلب من المريد أن يغلق عينيه ويوجه تركيزه نحو قلبه ليبدأ الذكر وفق تعليمات الشيخ، ويُعرف الذكر هنا بالتلقين الذي هو حجر الأساس لدخول المريد في صحبة الشيخ، ويمثل التلقين الطريقة الأهم للتنوير الروحي، وهي طريقة موروثة من الرسول حسب اعتقاد أتباع الطريقة، وعلى المريد أن

(1) شيمل، *الأبعاد*، ص. 394.
(2) تانمان، "*مقامات لتقديس الأولياء*"، ص، ص. 176-177.

يلتصق بشيخه معظم الوقت حتى يحصل على الفائدة العظمى من التصوف، لأن الشيخ وحده من يملك القدرة على مساعدة المريد لتخطي العوائق. وعلى المريد حسب البند الخامس عشر من وثيقة الأدب للطريقة النقشبندية الخالدية، مصاحبة شيخه فقط، إذ يبدو من المحرمات أن يصحب المريد أكثر من شيخ واحد أو حتى يعترف بفضائل شيخ آخر غير شيخه، وفق معظم الطرق إذا لم يكن كلها. لأن التنوير يحصل بواسطة هذا الشيخ ولا يجب على أي شيء آخر أن يعيق هذه العملية، فالنعمة الإلهية تتدفق من الله إلى الشيخ إلى قلب المريد مباشرة، ومن أجل ذلك يجب على المريد أن يقبل كل قول أو فعل من شيخه بكل حب ودون اعتراض و"أن يظهر الخضوع التام في السر والعلن لكل ما يختاره له شيخه دون نقاش. وهكذا يفنى المريد أولاً في شيخه ثم في نبيه ثم في الخالق".[1]

كما نلاحظ اجتازت التجربة الصوفة عدة مراحل في تاريخها، كانت هناك لحظتان إبداعيتان انطلقت فيهما هذه التجربة تبحث بحرارة عن إجابة لسؤال الله بوصفه الرد على مشاكل الإنسان الكبرى، عن انفصاله وموته وضعفه. مرحلة التنزيه الأخلاقي التي ظهر فيها ذو النون المصري والحلاج والجنيد والتي حددت مصطلحات الترقي الأخلاقي وصولاً للاقتراب من الله، والمرحلة الثانية مرحلة الكتابة السردية التي مثلها ابن عربي وجعل من سؤال الله سؤالاً للحقيقة يجب البحث فيه من أجل تقديم إجابات تعترف بحضور الله الشامل، وبالتالي بكل أشكال التعدد والاختلاف والكثرة في العالم، والقبول بالتناهي الإنساني وتعويض هذا التناهي بوسائل أخرى غير البحث عن الموت كما كان يريد الحلاج وكما أكد لاحقاً الرومي.

جعل ابن عربي من التجربة الصوفية نصاً مكتوباً يتحرى عن الحقيقة الكونية والإنسانية، ووجد على عكس المتصوفة السابقين له أن الاعتراف الإنساني بالتعدد والاختلاف والتناهي في العالم هما الإجابة عن سؤال الله الحاضر الغائب، المتصل والمنفصل، المماثل والمختلف.

وفي مقابل ذلك كانت هناك لحظتان جعلتا من خطاب الذات الصوفي

---

(1) حامد الغار، *طقوس العبادة*، ص ص. 266-267.

مجموعة مطالب عقدية وإجرائية تراجعت فيهما اندفاعات التجربة الفردية، هما المرحلة التعليمية، ومرحلة الطرق التلقينية، في المرحلة الأولى أراد التصوف الاندماج في الفضاء الإسلامي ليصبح فهماً للإسلام منافساً لغيره مما جعله يعقد المصالحات مع الشريعة بكل أبعادها، الشريعة بالمعنى الفقهي القانوني والشريعة بمعنى الدين المتمثل بالقرآن والسنة، الأمر الذي حول التجربة الصوفية إلى عقيدة تعليمية مدرسية موازية للعقائد الأخرى أو للتأويلات الأخرى للإسلام. وفي المرحلة الطرقية شغل الولي كل الوظائف التي كان على المتصوف الفرد سلوكها بمفرده، صار الشيخ هو قناة التنوير المتصلة بالله، وصار على الباحث عن التجربة الصوفية أن يرمي حمله الثقيل على شيخه لأن هذا الشيخ هو الواسطة نحو الله، لقد أصبح التصوف مجموعة إجراءات محددة واتباعية، لا وجود للمعاناة الفردية والبحث الذاتي عن الوجود. صار المريد مطيعاً، مقلداً، مأموراً، بعد أن كان مبادئاً يقرر مصيره بيده وكان يحمل دوافعه الوجودية الخاصة التي تحثه على خوض تجربته الذاتية.

في المرحلة الأخيرة تحوَّل مفهوم السلطة في التجربة الصوفية، فأخذ الشيخ منها النصيب الأكبر، الأمر الذي جعل لله يحتجب وراء الأشخاص، ووراء تصورات وعقائد محددة، وخفتت روح البحث الفردي وروح السرد النصي، وتحول الأدب الصوفي إلى تعاليم سمعية يجب على المريد الإصغاء لها بعناية شديدة ليسير على الدرب، صار لديه قواعد، وصار عليه ان يكون حذراً في سلوكه ليس من أجل تجنب الإساءة للحقيقة ولكن من أجل أن لا يزعج شيخه، الذي أصبح بديلاً عن كل شيء ومصدراً لكل شيء. صارت التجربة الصوفية مجموعة من القواعد في أدب السلوك، وتوجيهات إرشادية، وطاعة مطلقة للشيخ الذي يملك من القدرة ما يمكنه من تحريك الطبيعة إذا أراد. لم يعد للقراءة دور، على العكس فإن المريد الجيد هو الذي يأخذ الحقيقة من شيخه بانتباه شديد لما يقول، فالقراءة تفتح للمريد أفقاً منافساً لسلطة الشيخ مثلما يفتحه قبوله لشيخ آخر بالإضافة إلى شيخه، لا يجب أن يكون للحقيقة أكثر من مصدر واحد، كل المصادر الأخرى تشوش على المريد وتمنع بركة الشيخ ومدد الله الذي يمر عبره قبل أن يصل إلى المريد.

لقد برز بعض المفكرين الصوفيين بالمعنى النظري في ذلك الوقت المتأخر، مثل عبد الغني النابلسي (1143 هـ/ 1731م) أو بعض شيوخ الطرق الذين كتبوا في التصوف، ولكن من الصعب القول إن هناك إضافة جديدة للتجربة الصوفية، إذ بقي الجميع يسبح في فلك الشيخ الأكبر وعلى الأغلب يأخذه في تأويله إلى أماكن متعددة. الشكل الصوفي الذي حافظ على بقائه واستمراره هو الطرق الصوفية، ومن الصعب توقع إضافات نظرية في بيئة تتأسس بنيتها على سلطة إنسانية وحيدة للمعرفة.

فطبيعة الجماعة الصوفية في طقوسها وممارستها وطاعتها لشيخ معين، وفي اعتكافها داخل أمكنة محددة، وفي عدم تفضيل القراءة أو الحصول على المعرفة إلا من خلال الشيخ، وعدم ممارسة التجربة الصوفية بطريقة فردية، لأن الشيخ هو من يمنح البركة للمريد، والجماعة هي من تمنح الشعور الفائق بالنشوة. هذه الطبيعة أغلقت على أعضائها فرصة التجديد الفكري أو الإبداع النظري في السرد الصوفي. فالجماعة كما هي مغلقة في الفعل الطقوسي وفي المكان، صارت أيضاً مغلقة في التفكير.

بمعنى آخر، فإن الشيخ بالإضافة إلى فكرة الجماعة وهويتها التي تتحدد بالعناصر المذكورة صارت بديلاً عن كل شيء آخر، ومنحت هؤلاء المؤمنين الشعور الذي يعتقدون أنه مماثل لشعور أسلافهم من المتصوفة. وبالتالي صار خطاب الذات ذكراً وطاعة، ولم يعد استحضاراً لله في العالم أو الذات عبر معاناة معرفية أو أخلاقية، ولم يعد تأسيس منطقة محايثة نظرية أو شعورية تمثل رؤية للعالم، إلا إذا اعتقدنا أن منطقة المحايثة تلك قد شغلها الذكر الإلهي وأن سلطة الشيخ الروحية تساوي رؤية العالم.

لقد مهد خطاب الذات في تاريخه لفكرة تنمية الذات أو ترقيتها ودفع ممكناتها إلى الحدود القصوى، ولكن حصل تحول في المرحلتين المدرسية والطرقية وصار على المؤمن فيهما أن يستجيب لما يطلب منه أكثر من جعل نفسه مشروعاً لصناعة ذاته. صارت مسألة الذكر مع الجماعة، هي التي تحقق النشوة الروحية المطلوبة، إذ

صارت الأسماء الإلهية تستعمل للترداد المتكرر ولم تعد موضوعاً للاكتشاف من داخل العالم كما كان فكر ابن عربي يحاول الكتابة عنه. هذه الاستراتيجية الجديدة قد انسحبت على كل فكرة المعرفة الصوفية، فصار الصوفي يردد كلام الشيخ ولا يكتشف معارفه بنفسه، لا من خلال التجربة الذاتية ولا من خلال القراءة، إذ طالما كان هناك تشكيك في قدرة المريد على فهم ما يقرأ، فالعلم الصوفي بشكل خاص والعلم الديني بشكل عام هو نوع من السر الذي لا يعرفه إلا الشيخ وبالتالي فإن القراءة تلعب دوراً مضللاً لأنها تذهب بالقارئ حتماً إلى سوء الفهم إذا لم يستعن بالشيخ الذي يفسر له الأشياء.

2-7 الصوفية الجديدة بين سلطة ابن عربي والبحث عن انزياحات جديدة

بعد استقرار الممارسة الصوفية على شكل محدد في الطرق التي تحدثنا عنها للتو، بدأت حركة مراجعة للتصوف أدت إلى ما تم التعارف عليه بالصوفية الجديدة. يعود مصطلح الصوفية الجديدة إلى الباحث فضل الرحمن (ت. 1988) الذي جعل هذا المصطلح متداولاً رغم اعتراض بعض الباحثين عليه. لاحظ فضل الرحمن ملامح جديدة بدأت بالتشكل في القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر الميلاديين، ورغم أن هذا المصطلح قد أقنع الكثير من الباحثين الذين أخذوا به على محمل الجد إلا أن باحثين آخرين اعترضوا عليه وفضلوا بدلاً من ذلك تسمية الفترة المعنية بفترة إعادة مراجعة المفاهيم الصوفية القديمة.(1) ولكن من المؤكد أن البحث المعاصر في الحركات الصوفية قد لمس تبدلاً ما في هذه الفترة المتأخرة من العصر الحديث.

يعرف فضل الرحمن الصوفية الجديدة بأنها تلك التي قامت بإصلاح نفسها من خلال الاستعانة بالعقيدة الإسلامية القويمة والتي ركزت على الفاعلية الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. صارت الدوافع الأخلاقية شيئاً مهماً ليس على المستوى الفردي فقط بل على المستوى الاجتماعي أيضاً. وبالإضافة إلى بعض التعديلات

(1) John O. Voll, "Neo-Sufism: Reconsedration Again", ***Canadian Journal of African Studeis***. Vol. 42, No. 2/3 (2008) pp. 314-330, p. 318-320.

على تقنيات الذكر الإلهي والمراقبة أو التركيز الروحي أعيد تعريف الهدف الصوفي على أنه نوع من تقوية الإيمان بالعقائد الإسلامية التي يلعب فيها الإسلام القويم دوراً بارزاً في التطهر الروحي والأخلاقي، الأمر الذي أنتج حسب فضل الرحمن نوعاً من إعادة انتاج الفاعلية الإسلامية والتأكيد على النظرة الإيجابية للعالم.

من الواضح أن هذا التحديد للصوفية الجديدة هو رد على الممارسات الشعبية الدينية الصوفية والتقليدية والتي كانت تجد غطاء لها في حدود ضيقة من التأويل الإسلامي.

الأمثلة التي تُعطى هنا هي الطريقة السنوسية في الشمال الإفريقي والتي تشكلت تحت تأثير أحمد بن إدريس المغربي، والطريقة المحمدية في الهند اللتان تبنتا ممارسة إسلامية قوية اختلفت عن الأهداف التقليدية للطرق القديمة.

الصوفية الجديدة تتضمن إعادة التأكيد على أهمية الشريعة بوصفها الأساس الذي لا يمكن بدونه الحصول على المعرفة الروحية الداخلية، وأيضاً على الإصلاح الأخلاقي والفاعلية الاجتماعية حتى لو وصل الأمر إلى حمل السلاح في حال وجود أجنبي، والتأكيد المتجدد على النبي محمد (ص)، ليس بوصفه فقط مصدراً للحديث النبوي ولكن أيضاً بوصفه مصدراً للممارسة التأملية التي تنكشف بموجبها الرؤية الداخلية للصوفي ويحصل من خلالها على الإرشاد الروحي. الصوفية الجديدة طالت بتغييراتها الشكل التنظيمي للطرق، فأعادت العلاقات بين أفرادها بطريقة أرست صلة أوثق بين الشيوخ ومريديهم ووفرت اتصال أكثر فعالية ومرونة حتى على مساحات واسعة يتواجد فيها المريدون.[1] ويذهب باحثون آخرون إلى أن بعض الطرق غيرت تماماً شكل العلاقة بين الشيخ والمريد وغيرت كذلك شكل التسلسل الهرمي القديم.[2]

ولكن الأسئلة التي تتعلق بمضمون هذا التحول ربما تبدو أكثر أهمية من

(1) Julia Howell, ***Sufism in the Modern World***, Oxford University Press: Oxford Islamic Studies Online.

(2) Valerie J. Hoffman, "Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice", ***International Journal of Middle East Studies***, vol. 31, No, 3 (1999) pp. 351-369) p. 361.

الاتفاق أو الاختلاف على العناوين وعلى الإجراءات الإيمانية العامة التي أخذت بها الطرق الصوفية المتأخرة. وربما هذا ما دفع بعض الباحثين للقول إن مفهوم الصوفية الجديدة هو نوع من توصيف لحالة حصلت أكثر من كونه اقتراحاً لنظرية تتعلق بتجدد الحركات الإسلامية الصوفية.[1]

المسألة الأكثر أهمية التي تعنينا في هذا البحث هي مسألة "وحدة الوجود" التي تُنسب عادة إلى ابن عربي. هذه المسألة تتمتع بأهمية خاصة هنا بسبب ارتباطها العميق بالجانب النظري، والأكثر أهمية عندنا ارتباطها بمنطقة المحايثة بين الله والعالم، الأمر الذي يطرح السؤال الخاص حول علاقة مفهوم وحدة الوجود بالصوفية الجديدة خصوصاً أن هذا المفهوم قد نوقش كثيراً في تلك المرحلة. هذا المفهوم بالتحديد يطرح تساؤلات على البحث المعاصر في التصوف الإسلامي، ويساعدنا في الكشف عن حدوث أو عدم حدوث صوفية جديدة كما يؤكد فضل الرحمن ويعترض عليه أوفاهي ورادتيك.

يبدو أن الأجيال المتأخرة من المتصوفة، سواء من المفكرين النظريين المتأثرين بابن عربي كأحمد سير هندي (1034هـ/1624م) وعبد الغني النابلسي (ت. 1143هـ/1731م) وشاه ولي الله (1176هـ/1762 م) أو شيوخ الطرق الصوفية، قد أخذوا دون تساؤل بالتفسيرات التي قدمها تلاميذ محي الدين بن عربي عن نظرية أستاذهم في علاقة الله بالعالم التي وُصفت بعلاقة اتحاد. وكما رأينا أعلاه فإن مفهوم "وحدة الوجود" قد صاغه تلاميذ ابن عربي وأن الشيخ لم يقل بهذا المصطلح أبداً. إذ اعتقد هؤلاء التلاميذ مثل القونوي وشراح الفصوص مثل القاشاني والقيصري أن مفاهيم شيخهم بـ "وحدة العين" تعني "وحدة الوجود"، وقد تابع التراث الصوفي النظري هذا التقليد آخذاً هذه الفكرة بجدية كاملة، مما دفعهم للتشديد عليه إلى درجة ذهبت أبعد بكثير مما كان يقصده الشيخ الأكبر، كما فعل التلمساني وابن سبعين. ولا يتوقف الأمر عند تلامذة الشيخ الذين استعانوا بالفلسفة الإسلامية وخصوصاً ابن سينا، كما رأينا، ليصوغوا موقفاً نظرياً لأستاذهم يقوم

(1) Voll, Neo-Sufism, p. 318.

على فكرة وحدة الوجود، بل إن هذا الرأي أصبح شائعاً عن الشيخ حتى عند خصومه، كابن تيمية (728هـ/ 1328م) والتفتازاني (792هـ/ 1390 م) وعلاء الدين السمناني (ت. 736هـ/ 1336م)[1] الذين هاجموا ابن عربي على أساس هذا المفهوم بالذات.

الغالبية العظمى من المتصوفة النظريين والعمليين شيوخ الطرق في المرحلة المتأخرة رفضوا فكرة وحدة الوجود بالمعنى الذي كتبه التلامذة المباشرون لابن عربي، وذهب البعض للقول إن هذا المفهوم مضاد للشريعة الإسلامية. أحمد السير هندي الذي كان مبكراً نسبياً والذي وُصف بمجدد الألفية الثانية نتيجة أفكاره الأصيلة في بعض الأحيان رفض فكرة وحدة الوجود واستبدلها بفكرة أخرى أطلق عليها "وحدة الشهود".

يعتقد أحمد السير هندي أن مبدأ وحدة الوجود يتضمن فكرة التطابق بين الله والعالم وهو أمر يتعارض مع التنزيه الإلهي، ويأخذ على عاتقه مسؤولية إعادة صياغة النظرية الكونية الصوفية بطريقة تحفظ لله آخريته وتنزيهه. يعترف السير هندي بأن ابن عربي تحدث في التنزيه الإلهي، ولكن هذا الحديث في رأيه لم يكن كافياً أمام تشديده على فكرة وحدة الوجود، ونلاحظ هنا أن السير هندي وكل الشيوخ الكبار الذين جاؤوا بعده وناقشوا الفكرة ذاتها، لم تنتابهم الشكوك حول صحة نسبة هذا المصطلح للشيخ الأكبر.

يقسم الهندي التجربة الصوفية إلى ثلاث مراحل: الأولى هي الوحدة الخالصة (الجمع)، وهي تجربة الاتحاد مع الله، وثانياً، تجربة الانفصال التي تأتي بعد الوحدة والتي يسميها "الفرق بعد الجمع" ويكون الصوفي فيها بوضعية الازدواج في علاقته مع الله، حيث يشعر باتحاده معه من جهة، ويشعر بانفصاله واختلاف الله عنه من جهة ثانية، وثالثاً، هي مرحلة الانفصال التام وشعور الصوفي بأن الله مختلف

---

(1) Abdul Haq Anasri, "Shaykh Ahmad SirHindi's Doctrine of *Wahdat al-Shuhud*", ***Islamic Studies***, vol. 27, No. 3 (1998) pp. 281-313, p. 281.

مطلقاً ومنزه كلياً، وبذلك يختفي الشعور بالوحدة تماماً.[1]

التجربة الصوفية حسب المتصوفة المسلمين تسير بخط معاكس تماماً لما يذكره الهندي، فالمتصوف ينتقل من الانفصال نحو الاتحاد وفق مراحل ناقشناها أعلاه، ولكن الهندي يهدف من هذا التقسيم إلى جعل هذه التجربة تجربة تاريخية أكثر منها شعورية، فهو يريد أن يقول إن مرحلة الاتحاد هي مرحلة أولى وبدائية مثلّها كثيرون من متصوفة القرن الثالث الهجري كما رأينا، في حين أن المرحلة الثانية التي اتسمت بازدواجية الشعور اتجاه الله بين الانفصال والاتصال يمثلها ابن عربي، أما المرحلة الثالثة التي يغيب فيها الشعور بالاتحاد تماماً ولا يبقى غير الانفصال الذي يحافظ على آخرية الله المنزه مطلقاً فيمثلها أحمد السير هندي نفسه، وهي المرحلة الأكثر نضجاً وصحة في تاريخ التجربة الصوفية برأيه. الإتحاد مع الله إذن ليس الهدف النهائي للتجربة الصوفية، على العكس تماماً، الهدف النهائي هو تحقيق الانفصال التام بين الله والعالم، وقد اتفق هندي مع السمناني الذي جاء قبله بعقود في الموقف نفسه. كان السمناني يلوم هؤلاء الذين يعتقدون أن الاتحاد مع الله هو الهدف النهائي للتجربة الصوفية، ويعتقد أن التجربة الصوفية في بدايتها تجعل السالك يشعر باتحاد الله بالعالم ولكن مع تقدم التجربة فإن الصوفي لا يشعر أبداً بهذا الاتحاد، بل يشعر بالتنزيه المطلق لله وانفصاله عن العالم، وفي هذه المرحلة لا يشعر الصوفي سوى بالعبودية التامة.[2]

كما ذكرنا فإن الهندي يعترف أن ابن عربي تحدث عن التنزيه الإلهي ولكنه يضع هذا الاعتراف في سياق تجربة ابن عربي المزدوجة، فالتنزيه هو تنزيه من جهة واتحاد من جهة أخرى.

يقدم الهندي نظريته عن علاقة الله بالعالم على أساس مختلف لحد ما، ويستعين بفكرة العدم من أجل تفسير وجود العالم، فالعالم جاء من العدم وهو ليس

(1) Abdul Haq Ansari, "Shah Waliy Allah Attempts to Revise *Wahdat al-Wujud*", ***Arabica***, T. 35, Fasc (1988) pp. 197-213, pp. 197-198.
(2) Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad Sirhindi's Doctrin of "***Wahdat Al-Shuhud***"", ***Islamic Studies***, vol. 37, No. 3, (1998) pp. 281-313, pp. 283-284.

كما قال ابن عربي تجلياً إلهياً أو تعيناً لله في مظاهر معينة، وهو يتفق مع ابن عربي على أن الوجود الحقيقي واحد وهو وجود الله، أما العالم الذي يصدر عن العدم فهو وجود وهمي وغير حقيقي ولا يقارن بوجود الله ولا يتمتع بأي وحدة معه. العالم لم يصبح موجوداً إلا بسبب كونه ظل الوجود الإلهي، فالموجودات موجودة لأنها ظل لله ولكنها في حقيقتها ليست شيئاً، ويطلق السير هندي على هذا الوجود "الوجود الظلي" تمييزاً له عن "الوجود الأصلي" الذي يمثله الله فقط. العالم إذن في ماهيته ووجوده غير الله، الله بهذه الطريقة يكون منزهاً مطلقاً، عن التشابه أو الاتحاد أو المناسبة أو المقارنة مع العالم، الله والعالم وجودان مختلفان مطلقاً وليسا وجوداً واحداً بأي معنى من المعاني. الفرق بين الله والعالم فرق نوعي، وليس فرقاً بالدرجة، وبالتالي فلا نظرية الفيض الفلسفية تنفع هنا لأنها تثبت التدرج من الله للعالم ولا نظرية التجلي التي تقول بأن الأعيان هي تعينات الله.(1)

العالم هو مجرد صورة في مرآة، هو شيء خارجي عن الأصل وليس الأصل، فهو غير حقيقي، وهو لأنه مرآة لا مكان له. العالم ليس تعينات إلهية، إنه تعينات العدم، فأصل العالم الأول هو العدم. ولكن مع ذلك فإن الموجودات فيها شيء حقيقي، لأنها صورة للوجود الأصلي الذي هو الله، وهي تقف هناك خارج عقولنا وتقبل منا التحقق منها والبحث فيها، فالموجودات إذن هي حقيقية وليست حقيقية في آن. ويبدو أن اعتراف الهندي بالجانب الحقيقي للشيء هو اعتراف لفظي أكثر منه برهاني، فالموجود لا يحصل على أي شيء حقيقي من الوجود الحقيقي، لا الوجود ولا الأسماء الإلهية، هو فقط يشتق حضوره من الوجود الأصلي الذي هو الله، إن صورة زيد في المرآة لاشيء حقيقي فيها سوى أنها صورة لزيد، فهي لا تملك واقعاً محدداً باستثناء أنها صورة زيد لا أكثر، فهذه الصورة بطبيعتها الحقيقية هي عدم وهي لا تشتق شيئاً فعلياً أو يربطها بالوجود الحقيقي أي شيء جوهري. وبالتالي فعندما يسمي الهندي الموجود أو العالم بأنه حقيقي وغير حقيقي، فإنه لا

---

(1) Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad Sirhindi's Doctrin of "*Wahdat Al-Shuhud*"", pp. 297-300.

يقصد سوى أن حقيقته تكمن في التحديد في وهميته وفي كونه مجرد صورة غير ماهوية للأصل.

وبطبيعة الحال فإن كلمة "الظل" هي مفهوم ابن عربي، ولكن السير هندي يستخدمه بمعنى ملتبس يريد الحفاظ من خلاله على وهمية العالم وعلى عدم حصول الأشياء على وجود حقيقي من الله، وإلا فإن أي اعتراف بوجود حقيقي للعالم سيعيد لفكرة وحدة الوجود شرعيتها. لقد حاول السير هندي نفي فكرة الثنوية عن فلسفته الصوفية، ولم يعترف إلا بوجود واحد هو وجود الله الذي يمنحه التسميات ذاتها التي منحته إياها الفلسفة الإسلامية، فهو وحدة الماهية والوجود، واجب الوجود بذاته، الوجود الذي تقوم كل الموجودات به ولا يقوم هو بشيء..، ولكن فكرة العدم في الواقع كانت أساسية، ليس فقط بوصفها مصدر الموجودات بل إن العالم كله منقسم بين الوجود الذي يمثل الخير، والعدم الذي يمثل الشر والنقص والقبح في العالم.[1] مفهوم العدم عند الهندي يختلف تماماً عن مفهوم ابن عربي له، فالشيخ الأكبر يقصد بالعدم غياب الوجود فقط، أما الهندي فيجعل منه قوة موازية لقوة الوجود، وهو الأمر الذي سيعترض عليه شاه ولي الله كما سنرى.

لقد شكل نقد السير هندي لمفهوم وحدة الوجود صدمة للتصوف الإسلامي، هذا التصوف الذي يعتقد أن مبدأ وحدة الوجود هو التفسير الإسلامي الأدق لعلاقة الله بالعالم ولفكرة خلق الله للأشياء. ولكن تصورات الهندي عن التجربة الصوفية ومراحلها وكذلك مفهوم "وحدة الشهود" لم يحصلا على شهرة مماثلة وبقيت حبيسة دوائر محدودة من المتصوفة.[2]

شاه ولي الله الذي جاء بعد السير هندي بوقت طويل انبرى للدفاع عن مفهوم وحدة الوجود الذي يعتقده هو الآخر مفهوماً ابن عربياً. يعتقد ولي الله أن هذا المفهوم صحيح ولكن المشكلة في رأيه أن المدافعين عن وحدة الوجود يفتقرون للقدرات العقلية الكافية للدفاع عنه، وأن المعادين لهذا المفهوم من أنصار وحدة

(1) Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad Sirhindi's Doctrin of "Wahdat Al-Shuhud"", p .302.
(2) Ansari, "Shah Waliy Allah, p. 198.

الشهود ليس لديهم الميل أو الرغبة لمعرفة حقيقة هذا المبدأ وبالتالي يرفضونه.

ينتقد ولي الله السير هندي في اعتماده مبدأ العدم أصلاً للعالم، فالعدم عنده لا يمكن أن يكون أصل أي شيء لأنه ليس شيئاً، حيث لا وجود لشيء مضاد للوجود، فلا وجود في الوجود إلا للوجود فقط. هذا الفهم لوحدة الوجود يجعل ولي الله يسمي مفهوم وحدة الوجود بالمفهوم الذي يختص بالحكماء وذلك كي يميزه عن مفهوم وحدة الوجود العامي الذي يستخدمه الناس دون إدراك لمعناه.

الأشياء أو الموجودات حسب ولي الله ليست أجزاء من الله ولكنها ظهوره، فالوجود حقيقة واحدة غير منقسمة، ولا تتوزع على موجودات جزئية. الوجود يمر عنده بمرحلتين، مرحلة الوحدة أولاً ثم مرحلة التعدد ثانياً، فهو متماثل ومطابق لذاته في المرحلة الأولى، وهو ظواهر عرضية متعددة في المرحلة الثانية. وهذا العبور أو التجلي من مرحلة لأخرى لا يؤثر على وحدانية الوجود أي وحدانية الله، إذ يبقى الله واحداً بجوهره حتى لو ظهر بأشياء كثيرة. فالله يتجلى أولاً بأشكال مثالية أي غير مادية، كلية وجزئية معاً، وهذه الأشياء هي حقائق الأشياء أو الحقائق المثالية أو ذوات الأشياء، التي ستتحول بعد ذلك إلى أشياء مادية.

إن الله هو الوجود المنبسط الذي يمتد في ظهوره على أشياء العالم أو ينبسط عليها كلها، فالأشياء هي شكل الله الثاني أو ظهوره الآخر. وكي يعطي ولي الله لهذا الانتقال من الوحدة الخالصة إلى الوحدة المتعددة تفسيراً فلسفياً ملائماً يذهب للاستعانة بأفلوطين في وسائطه المعروفة، النفس والعقل، فالله الذي يتجلى في الماهيات التي لا تختلف عن طبيعته، تتولى النفس ثم العقل نقل هذه الماهيات نحو الوجود.

استعانة ولي الله بأفلوطين لإثبات الوسائط التي تساعد على الانتقال من الماهيات للوجود استعانة أفلوطينية خالصة، فهو لايؤمن هنا بتأويل أفلوطين الذي قام به الفلاسفة المسلمون كالفارابي وابن سينا، الذين جعلوا العقول السماوية عشرة، ويقول بأنه يكفي وجود العقل الفعال وحده ليتحقق هذا الانتقال.[1]

---

(1) Ibid, pp. 200-201.

عبد الغني النابلسي متصوف نظري آخر عاش في دمشق وكتب باللغة العربية وعبَّر عن إعجابه العميق بابن عربي لدرجة قال عنه إنه أباه الروحي، فهو يروي أنه شاهد حلماً رأى فيه ابن عربي ووالدة النابلسي زينب يجلسان معاً في باحة الجامع الأموي في دمشق يتناول فيه الشيخ الأكبر إفطاره، وكان الحلم يقول إن زينب تبدو زوجة ابن عربي، وأنه هو ابنهما.[1] لا يأتي عبد الغني هنا على ذكر أبيه الأصلي ومن الملاحظ أنه كان مسكوناً بالعلاقة التي نشأت في الماضي بين ابن عربي وصدر الدين القونوي الذي تزوج ابن عربي أمه، وصار صدر هو ابنه وتلميذه الأقرب، والذي يُعد الشارح الأول للشيخ.

هذا الحلم وعبارات الإعجاب المتكررة التي يرددها النابلسي تلتقي مع قوله أيضاً بأنه قرأ ابن عربي وتابع مفهوم وحدة الوجود وجد فيه المفهوم الأكثر شرعية في تفسير العلاقة بين الله والعالم، وهو يدعو المسلمين جميعاً للإيمان به، لأنه حسب رأيه لا يتعارض مع القرآن ولا السنة. ويفرد النابلسي رسالة خاصة للدفاع عن وحدة الوجود يسميها *"إيضاح المقصود من وحدة الوجود"*.

وفي حقيقة الأمر عندما نأتي إلى هذه الرسالة نفهم أن النابلسي كان يعيد تأويل مفهوم وحدة الوجود ليجعله متفقاً مع فكرة الخلق الأشعرية والماتريدية، الفرقتان اللتان كتب عنهما في محاولة التوفيق بينهما بوصفهما أكثر فرق أهل السنة انتشاراً. ويجب أن ننتبه إلى أن محاولة التوفيق مع الفرق الكلامية التي كانت تتحدث عن العالم بوصفه خلقاً وليس تجلياً إلهياً لم تحقق نظاماً صوفياً نظرياً أكثر اتساقاً، إذ يبدو أن النابلسي كان مشغولاً في البحث عن شرعية تداولية لمفهوم وحدة الوجود الذي لم يكن مُرحباً به من الجميع. محاولة النابلسي تلك جعلت مفاهيمه في الوجود تفتقد إلى درجة من الاتساق الذي تمتع به فكر ابن عربي.

كتاب *"الوجود"* أو *"الوجود الحق"* هو الكتاب الذي يركز فيه النابلسي على مناقشة وتوضيح موقفه من وحدة الوجود بالإضافة لرسالته المذكورة أعلاه *"إيضاح*

---

(1) Elizabeth Sirriyeh, ***Sufi Visionary of Ottoman Damascus, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731*** (London & New York: Routledge Curzon, 2005) p. 18.

المقصود"، ويفرد فقرات كثيرة لمناقشة التفتازاني الذي يُعتقد بتصالحه مع فكر الأشاعرة والماتريدية معاً، والذي كان بدوره مشغولاً بفكرة الوجود ولكن على طريقة المتكلمين المتأخرين المتأثرين بابن سينا ومصطلحي "واجب الوجود" و "ممكن الوجود".

يحاول النابلسي الميل قليلاً أثناء شرح موقفه من وحدة الوجود إلى السير هندي وإلى ذلك النوع من المتصوفة الذين منحوا العالم قيمة أقل من القيمة التي منحها له الشيخ الأكبر، والذين اعتقدوا أن الله بذاته فقط هو الممثل الحقيقي لفكرة وحدة الوجود. العالم عند النابلسي وهمي وسراب ولا يمثل الحقيقة رغم ما يبدو عليه من صور وأشياء. وبالإضافة للأمثلة التي اعتاد الكثير من المتصوفة أن يستخدموها بديلاً عن البرهان النظري لفكرة وحدة الوجود، يكرر أيضاً النابلسي مصطلحات السير هندي التي تنص على أن الوجود الحقيقي والخالص هو الله، وأن العالم عدم. وأن ظهور الموجودات ليس سوى صور مرآوية للوجود الإلهية لا حقيقة لها، يقول: "هذا كتاب الوجود الحق الظاهر بجميع الأشياء، وخطاب الشهود الصدق الكاشف عن الظلالات والأفياء".[1]

في بعض الفقرات يصور النابلسي العالم أو موجوداته على أنه مجرد إدراكات إنسانية وهو في الواقع غير موجود على الحقيقة مستعيناً بالرؤية الكلامية للعالم، "والسماء والأرض مجموع أجسام وأعراض، والأعراض صورة محسوسة أو معقولة أو موهومة، وهي كلها لابقاء لها بإجماع العقلاء، بل وقت وجودها عندهم مقترن بوقت عدمها، وهكذا هي موهمة البقاء بتجدد الأمثال، لأنها مجموع أعراض أيضاً متجددة بالأمثال، وكذلك ألوانها وأكوانها، وحركاتها وسكناتها، وثقلها وخفتها، ولطافتها وكثافتها، وطعومها وروائحها، وكيفياتها وكمياتها، وأماكنها وأزمانها، وأفعالها وأقوالها، وأحوالها، كل ذلك أعراض زائلة متجددة بالأمثال، وهي كلها صور في الحس والعقل".[2]

---

(1) عبد الغني النابلسي، *كتاب الوجود*، تح، س. ي. أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003) ص. 17.
(2) سابق، ص ص. 41-42.

الله والعدم ضدان "ولا يجتمع الضدان اللذان هما العدم والوجود أصلاً، فالعدم لا يصير وجوداً والوجود لا يصير عدماً أصلاً......... وأيضاً لو كان الله تعالى خالقاً للوجود لكان خالقاً لإله آخر مثله، سبحانه تقوم به الأشياء وتثبت، فإن الوجود هو الذي تقوم به الأشياء وتثبت".(1)

يتصالح النابلسي مع علم الكلام من خلال تقريب فكرة وحدة الوجود من فكرة الخلق الكلامية، فنقرأ في كتاباته مصطلحات الخلق التي تتكرر عنده أكثر من مصطلحات ابن عربي في التجلي، إن الله يمنح المعدومات حضوراً، من خلال الخلق والتقدير والقيومية والفرض والفعل والصنع. يذكر أحياناً النابلسي التجلي والظهور والانكشاف الإلهي ولكن من الواضح أنه متردد في تكرار ذكر هذه المفاهيم لأنها بالضرورة تعني انتقال الوجود من الوجود المحض المتمثل بالله إلى الموجودات المقيدة، بينما لا يريد النابلسي أن يصل إلى هذه النتيجة، وإنما يريد أن يحافظ على تصور المتكلمين الذي ينص على أن العالم هو مجرد خلق إلهي وأن العالم في ذاته عدم.

في مقطع يحاول فيه تقديم التصورين معاً، تصور ابن عربي في وجود العالم بوصفه وجوداً انتقالياً لله من مرتبة الألوهة الجامعة للأسماء إلى الموجودات الظاهرة المقيدة من خلال التجلي أو الانكشاف الإلهي، وبين تصور المتكلمين الذي يقوم على فكرة الخلق والإحداث والصنع ونقل العالم من العدم إلى الظهور. يقول: "فالوجود- كما هو المشاهد - واحد مطلق عن جميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، وقد تجلى وانكشف بجميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، لأنه فاعلها وخالقها وصانعها على مقتضى علمه وإرادته وقدرته، التي هي مراتب ذاته وخطرات أسمائه وصفاته.... فلو لم يكن الله تعالى هو ما قلنا عنه إنه الوجود لزم أن يكون هو ما قلنا عنه إنه القيود والحدود... وهو باطل، لأنه (عالم القيود والحدود) كان مخلوقاً".(2) التجلي والانكشاف لا يختلف عن الخلق والصنع والفاعلية

---

(1) سابق، ص ص. 38-39.
(2) سابق، ص. 39.

الإلهية، فهما يأتيا معاً ليعبرا في رأي النابلسي عن الخلق الإلهي دون شعور بالاختلاف بين المفهومين.

يعلن النابلسي بصراحة أكبر أن مفهوم وحدة الوجود لا يتناقض مع فكرة الخلق الكلامية، وأن الجميع متفق على وحدة الوجود سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوا، "وإنما قلنا بأن جميع المخلوقات مفروضة مقدرة، لأن الخلق معناه الفرض والتقدير كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾، وإن كان معناه الإيجاد الذي ينتج الوجود، فهو الوجود المفروض المقدر، فيرجع إلى أنه وجود مفروض مُقدّر على كل حال، لا مساواة بين وجود الله تعالى ووجود جميع المخلوقات، كلها موجودة بوجوده لا بنفسها. وكون وجود المخلوقات كلها بوجود الله تعالى، ووجود الله تعالى هو الوجود الذي به وجود المخلوقات كلها كما ذكرنا لا ينافي أن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وعلمه وإرادته وحياته وبقية صفاته، لأن وحدة الوجود اختصار في الكلام عند العارفين وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى وشرح أسمائه، فإن صفاته تعالى كانت عندهم ليس عين الذات ولا غيرها..... فكان القول بأن وجود الله تعالى به وجود كل شيء، على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره، قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقوله علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف".[1]

المسألة تتجاوز عند النابلسي مجرد اتفاق العارفين المتصوفة والمتكلمين على فكرة وحدة الوجود، بل يصل الأمر إلى فكرة التعاون النظري بين الطرفين، فالعارفون يقولون بوحدة الوجود بطريقة إجمالية ومختصرة، ويقوم المتكلمون وعلماء الرسوم بتفصيل الفكرة من خلال بيان صفات الله وشرح أسمائه وفاعليتها في إحداث العالم.

المصطلح الأهم الذي يعتمده النابلسي هو "القيومية" الذي يعتقد أنه يساعده

---

(1) عبد الغني النابلسي. *إيضاح المقصود من وحدة الوجود*. تح. عزة حصرية (دمشق: مطبعة العلم، 1969)، ص. 16.

في هذا التوفيق بين مفهوم الوجود الابن عربي ومفهوم المتكلمين في الخلق والحدوث، مع ميل خاص بمفاهيم الخلق والحدوث نحو علم الكلام المتأخر الذي صار يفهم الخلق على أنه وجود الممكن أو ترجيحه بفضل واجب الوجود، تلك المصطلحات التي أخذ ابها الرازي الأشعري المتأخر والتفتازاني.

"إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها... وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة، هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى. فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجود بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها وجود واحد الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط". وهنا يلجأ النابلسي للتمييز التقليدي بين الذات أو الصورة وبين الوجود، فالشيء هو ذات أو صورة معدومة من جهة وعين موجودة من جهة أخرى، والوجود الذي يمنحه الله للشيء هو الوجود الذي يجعل الذات المعدومة عيناً موجودة، أما لو فرضنا الذات بذاتها دون الله فهي عدم، ولا تصبح موجوداً إلا بالله فقط.[1]

كل شيء إذن يقوم بالله، وبدون قيومية الله لا وجود للعالم، فليس "هناك غير الوجود الحق والصور التي تسمى مخلوقات لذلك الوجود الحق وهي كلها قائمة بذلك الوجود الحق، لا مقوم لها غيره، ولم نسمع أن شيئاً من الحوادث يكون قيوماً على شيء من الحوادث أصلاً....وإنما الحي القيوم على كل شيء هو الله".[2]

"وجود الله تعالى هو القيوم على جميع الأشياء، والخالق لها والمقدر لها

---

(1) سابق، ص. 9. في الوقت الذي يتحدث فيه النابلسي عن الفرق بين الذات العدمية والعين الموجودة بوجود الله، كان من الممكن أن يذكر نظرية المعتزلة في شيئية المعدوم، التي كان يصرح فيها ابن عربي بكل وضوح ويعلن دَينه لهم، لكنا نراه يذهب في اتجاه معاكس تماماً، ويعطي الأشاعرة مصداقية لرأيهم المختلف تماماً. فالمتكلمون الذين يقولون إن الوجود وجودان، وجود قديم ووجود حادث "فمرادهم بالوجود الحادث نفس أعيان الذوات والصور فقط، ولهذا كان مذهب الأشعري رحمه الله تعالى بأن وجود كل شيء عين ذات ذلك الشيء لازائد عليه".

(2) النابلسي، *كتاب الوجود*، ص. 44.

بقدرته وإرادته على مقتضى علمه سبحانه". [1] وهذه القيومية والخلق بالإرادة الحرة هي ما يسميه النابلسي تجليات الصور التي هي انكشاف وظهور لله. وهذا التجلي أو الاستتار يحصل "بمجرد مشيئته تعالى وإرادته واختياره، لا بإيجاب عليه ولا بعلية ومعلولية". [2]

مفهوم القيومية الذي يجد مصدره في القرآن، حيث الله هو "الحي القيوم"، يحقق عند النابلسي الفكرتين اللتين يريد التوفيق بينهما معاً، القيومية بوصفها فعلاً إلهياً تعادل الخلق والصنع والإحداث، والقيومية بوصفها الرعاية للأشياء وتأمينها على وضع معين كأن يكون الرجل قائماً على أسرته، تحقق مفهوم العطاء الوجودي للعالم، فلولا قيام الله على بقاء الموجودات من خلال إحداث الأمثال الدائم فإن العالم يبقى في عدمه وظلامه لا يظهر أبداً. فالقيومية هي فاعلية إلهية مرادفة عند النابلسي للإرادة والقدرة والعلم الإلهي، وهي أيضاً حفظ الأشياء على ما هي عليه لتنجو مؤقتاً من العدم الذي هو أصلها.

إذن بهذه الطريقة يوفق النابلسي بين علم الكلام وفكر ابن عربي، فالمسلمون كلهم برأيه متفقون على وحدة الوجود، والاختلاف بينهم لفظي فقط، "فكلهم قائلون بوحدة الوجود". [3] وهذا برأي النابلسي يحقق إجماعاً بين المسلمين وبالتالي سلطة ضد الخارجين عن هذا القول. فهذه الاتفاق يعطي نظرية وحدة الوجود مصداقية إسلامية كبيرة يدفع بها النابلسي ليجعلها مرجعاً شرعياً يتمثل في إجماع المسلمين عليها. الأمر الذي يؤدي به إلى لوم علماء الظاهر الذين لا يحق لهم برأيه الطعن على القائلين بوحدة الوجود، كما يؤدي به إلى تكفير المتطرفين من القائلين بوحدة الوجود الذين بالغوا في الأمر بهدف إسقاط الأحكام الشرعية، و"أما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى... يحتالون بذلك على إسقاط

---

(1) سابق، ص. 49.

(2) سابق، ص. 45.

(3) النابلسي، *إيضاح المقصود*، ص. 15.

الأحكام الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم".[1]

لا يحدد النابلسي من هم هؤلاء الملاحدة الزنادقة الذي يقولون إن وجودهم المخلوق هو بعينه وجود الله، على الأقل في هذه الرسالة، ولكنه بالتأكيد لا يقصد أياً من الأسماء المعروفة بتاريخ التصوف، فهو يعبر عن تقديره للقائلين بوحدة الوجود حتى المتطرفة منها، يدافع مثلاً عن أبي يزيد البسطامي،[2] ويدافع عن أصحاب وحدة الوجود المتأخرين، مثل ابن سبعين والقونوي والتلمساني وابن الفارض والجيلي وابن عربي "قدس الله تعالى أسرارهم وضاعف أنوارهم فإنهم قائلون بوحدة الوجود، هم وأتباعهم إلى يوم القيامة"، فكل هؤلاء عارفون يجب تصديقهم "ومن الواجب على المؤمن أن يحمل أخاه المؤمن على الكمال، على حسب ماأمكن، لاسيما في حق المعارف والحقائق الإلهية، فإنهم أولياء الله تعالى ومعاداة أولياء الله معاداة لله، ومعاداة الله كفر لامحالة".[3]

يبدو أن النابلسي يريد تحقيق إجماع حول نظرية وحدة الوجود دون الالتفات إلى الاختلاف بين هؤلاء الذين يضعهم كلهم في خندق واحد كقائلين بالكلام الحق وكأولياء لم يخالفوا القرآن والسنة النبوية. لا فرق بين ابن عربي وابن سبعين والجيلي والتلمساني...

سلطة العارفين من سلطة الله ومعاداتهم معاداة لله، إنها سلطة دينية مطلقة، وهذه السلطة لا تمارس على الجهلة الذين لا يعرفون المقصود من نظرية وحدة الوجود بل حتى على العلماء الذين يأخذون علمهم من الكتب والورق، فهؤلاء يجب عليهم أن يعترفوا بأن علم الأذواق أعلى من علمهم.[4]

الحقيقة ان مشروع النابلسي لا يتوقف عند رغبته في تحقيق إجماع بين المسلمين حول نظرية وحدة الوجود، رغم التساؤلات التي تثيرها طريقته في

---

(1) سابق، ص. 17.
(2) عبد الغني النابلسي، *الفتح الرباني والفيض الرحماني* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص. 119.
(3) النابلسي، *إيضاح المقصود*، ص. 20.
(4) سابق، ص. 20.

استخدام المصطلحات. كان مشروع منطقة المحايثة عند ابن عربي مختلفاً لحد كبير عن مشروع المتكلمين. اعتمد المشروع الكلامي في إنشاء منطقة اتصال مع الله على مفاهيم القدرة والإرادة والفاعلية الإلهية وعلى الانفصال بين الله والعالم، على عكس ابن عربي الذي اعتمد الحب والتجلي الذاتي في العالم وعلى الاتصال الوجودي بين الطرفين.

يذهب النابلسي أبعد من مجرد جعل التصوف وعلم الكلام على خط واحد، حيث يبذل اهتماماً واسعاً في قضية الذنب أو المعصية الذي وضع له جدولاً ومراتباً وشروطاً يتسق مع مشروعه في تحقيق موقف إسلامي يقترب من التيارات التقليدية ويتخلى لحد ما عن ثورية ابن عربي ومشروعه في إنشاء منطقة محايثة خلاقة بين الله والعالم.

كان مشروع ابن عربي يتسم باتساق نظري كبير كما اتسمت مفاهيمه بمرونة تجعل رؤيته للعالم حركية وعصية على الانغلاق وعلى الثبوت العقائدي، بينما كان النابلسي يحول هذا المشروع إلى عقيدة دينية وسلطة يجب على جميع المسلمين الأخذ بها لأنها تجسد الإجماع العام حسب رأيه.

كان اهتمام النابلسي في جعل نظرية وحدة الوجود النظرية الأكثر اتساقاً مع القرآن والسنة يصدر عن اهتمامه بالعلاقة الوثيقة بين هذه النظرية وبين التكاليف الشرعية التي على المؤمن أن يتبعها. فبالإضافة لاعتقاده أن وحدة الوجود مفهوم مُتَّفق عليه بين المسلمين وأنه سلطة يجب الأخذ بها وإلا فالكفر هو الخيار الآخر، يذهب إلى البرهنة على أن هذا المفهوم يتفق اتفاقاً تاماً مع الإسلام التقليدي الذي أسسته الشريعة، وبالتالي فإن وحدة الوجود تقتضي من المسلمين التزام الأوامر الشرعية والتمييز بين الذنوب والأعمال الإيمانية.

في كتابه *الفتح الرباني والفيض الرحماني* يؤسس النابلسي لتلك الصلة التي يسعى إليها بين رؤيته للعالم القائمة على وحدة الوجود وبين الواجبات الإيمانية، فيبدأ في تحديد المراتب الإلهية لينتقل بعدها إلى الذنوب وأنواعها المرتبطة بهذه المراتب.

الله والكون يجب فهمهما وفق مراتب أربع، الذات ثم الصفات ثم صفات الأفعال (التي يسميها صفات الصفات) ثم المنفعلات التي هي العالم. وبالتوازي مع هذا التقسيم يصبح الأول، أي الذات هو المعبود، والثاني أي الصفات هو الواسطة، والثالث أي صفات الأفعال هو العابد، والرابع أي المنفعلات أو العالم هو العائق والمانع.

وفي تواز آخر "والأول مرتبة الله تعالى، والثاني مرتبة محمد صلى الله عليه وسلم، والثالث مرتبة المؤمنين. والرابع مرتبة الشيطان". محمد (ص) يمثل إذن الصفات الإلهية، والمؤمنون صفات الأفعال، والمنفعلات التي هي العالم تقابل الشيطان.

وفي تواز ثالث، الأول هو مرتبة الوجود العيني للذات، والثاني مرتبة الوجود العلمي وهي الصفات، والثالث هو الوجود القولي الذي هو مرتبة الأفعال، والرابع هو الوجود الرقمي.

ويضيف أن هذه المراتب الأربعة في الحقيقة هي شيء واحد لكن هذا التعدد في الأطوار هو بسبب تنزل المراتب واحدة بعد الأخرى. وهنا يؤكد النابلسي على وحدة الوجود بوضوح، فالوجود واحد وهو الله ولكن المراتب الأربع تمثل صورته. وهي مراتب موازية لآدم أيضاً لأن الله خلقه على صورته، فآدم هو مرآة الحق، وبالتالي فإن آدم يشمل على هذه المراتب الأربع، آدم يوجد في عين الله وهي مرتبة الذات، ويوجد في علم الله وهي مرتبة الصفات، ويوجد في القلم الأعلى وهي مرتبة الأفعال، ويوجد في اللوح المحفوظ، وهي مرتبة الانفعال.[1]

محاولة النابلسي المهمة والتي تمنحه خصوصية ما في نظريته الصوفية هي في إنشاء صلة واضحة بين نظرية وحدة الوجود وبين السلوك الإنساني الديني، ولكن هذه المحاولة يجب أن لا تنسينا أن هذه المنطقة التي أراد النابلسي إنشاءها بين النظرية والسلوك لعبت فيها ميول النابلسي التصالحية والمهادنة للتفسيرات التقليدية

---

(1) النابلسي، *الفتح*، ص. 12.

دوراً كبيراً، ففي الوقت الذي تسمح فيه هذه النظرية بتأسيس مختلف لقواعد السلوك الديني ذهب النابلسي على عكس ذلك إلى مصالحة التيارات الكلامية وحتى الحرفية المتشددة منها ليعلن اتفاقه مع التصورات التقليدية في مسائل الكفر والإيمان والعقاب والجزاء الأخرويين.

يبدأ النابلسي في كتابه الفتح الرباني بداية فلسفية مثيرة للاهتمام، فهو يعلن اعتماداً على نظرية وحدة الوجود أن الذنب الإنساني أمر وجودي مطبوع في الوجود ذاته، فالله الذي يمثل وحدة كل الأطوار الكونية، بدءاً من الذات وحتى المنفعلات الأخيرة التي يمثلها الشيطان، هي وحدة يتخللها الذنب دائماً، فالله في الأساس عندما يتكلم فهو لا يتكلم إلا مع نفسه ويبلغ نفسه بنفسه، وقد كان هذا الخطاب الذاتي واضحاً عندما قال الله لشيء يريده ﴿كُنْ﴾ (البقرة : 117)، وهنا يربط النابلسي بين الشيئية التي أرادها الله وبين المشيئة ويعتبر أن هذه العلاقة لغوية وأساسية، فالله عندما يقول ﴿كُنْ﴾ يخاطب نفسه عن ما يشاؤه لأنه في الأصل لا وجود إلا لله وصفاته، ولكن العبد يستمع إلى هذا الخطاب وينفذ مقتضاه، ويصبح موجوداً متعيناً بناء على هذا الأمر الإلهي. يأتي تعين الإنسان في الوجود استجابة من الإنسان للأمر "كن" في الوقت الذي كان الله يخاطب نفسه بنفسه. ولكن يجب أن ننتبه هنا إلى أن الإنسان لم يكن لديه خيارات أخرى في أن يتبرأ من الذنب، فهو إن أطاع الأمر الإلهي وتعين، فهو مذنب، وإن عصى الأمر ولم يستجب لمخاطبة الله لذاته يكون مذنباً أيضاً.

ففي كل الأحوال تأخذ الغيرية أو الاختلاف داخل الوحدة الإلهية شكل الذنب، الوحدة المطلقة لا يجب أن تعرف التغاير ولكن الخطاب الإلهي لذاته أنتج هذا التغاير من خلال طاعة الإنسان وتعينه ليكون موجوداً، وهو غير مقصود "وليست المغايرة أمراً مقصوداً"، "فمن امتثل قوله تعالى ﴿كُنْ﴾ فقد خالف الأمر، ومن خالف الأمر فقد أذنب، وذلك لأن قوله تعالى ﴿كُنْ﴾ بالإفراد خطاب قديم للشيء الذي يريده، والخطاب يقتضي مخاطَباً موجوداً في الأزل، ولا وجود في الأزل إلا لله تعالى، فالخطاب لنفسه حينئذ، فإذا امتثل غيره فقد خالف أمره".[1]

---

(1) النابلسي، *الفتح*، ص. 10.

وفي الوقت نفسه فإن الإنسان إذا لم يمتثل للأمر الإلهي فهو مذنب أيضاً لأن "الطاعة عبادة، فالعباد مطيعون في عين مخالفتهم وعابدون في عين معصيتهم"، فالتعين الذي ينفذه الإنسان هو ذنب، وهذا الذنب ضروري متأصل في الوجود الإنساني.

ولكن المغايرة لا تقتصر فقط على الإنسان وتعينه الذي جعله كائناً آخر في الوقت الذي لا وجود فيه على الحقيقة إلا لله، كل طور أو مرتبة من المراتب المذكورة هي مذنبة لأنها انتهكت الوحدة المحضة لله أو الوجود المحض المطابق لذاته. ولكن وفقاً لثنائية الوجود والعدم، فإن الذنب يكبر أو يصغر وفقاً لقرب المرتبة أو الطور من الوجود المحض أو من العدم، لذلك فإن مرتبة الصفات التي يمثلها النبي محمد (ص) هي أقرب للوجود المحض فذنبها بالتالي أخف من الإنسان المؤمن العادي الذي يبتعد عن الوجود المحض أكثر فيصبح ذنبه أعظم، لأن اختلافه أصبح أكبر.

الصفات هي الأقرب للوجود المحض أو بالأدق هي تنتمي للوجود المحض، بينما صفات الأفعال توصف بأنها مترددة بين التعين وعدم التعين، بين الوجود المحض والعدم المحض، فإذا تعينت صفات الأفعال وكشفت عن الصفات الإلهية في العالم فإن الصفات تصبح مذنبة. لكن هذا الكشف ضروري فبدونه تبقى الصفات الإلهية مجملة وعامة وغير مفصلة ولا متعينة أي غير كاشفة عن الوجود المحض، فهي مضطرة للالتفات لصفات الأفعال لكي تتعين وتتفصل في العالم كتعينات، الأمر الذي يجعل ذنبها ضرورياً شأنها شأن ذنب الكائن الإنساني الذي استجاب للأمر الإلهي.

إذن كل مرتبة مذنبة بالضرورة، يبدأ هذا الذنب من الصفات التي يمثلها النبي (ص) وحتى الشيطان. لا يتحدث النابلسي هنا كثيراً عن الشيطان بوصفه الأبعد عن الوجود المحض والأقرب للعدم المحض ولكننا نستطيع أن نستنتج أنه الأكبر ذنباً نتيجة هذا القرب من العدم والبعد عن الوجود. أما بالنسبة لانتماء الشيطان للوحدة الوجودية فإن هذا بالنسبة للنابلسي يتجلى في أمرين، أولاً أن الشيطان ليس كائناً

مستقلاً ومنافساً لله، فهو مشيئة إلهية وبالتالي يقع ضمن دائرة الوحدة، وثانياً، أن الشيطان يتشبه بالله في تقرير أوامر لا تصدر إلا عن الله، مثلما ورد في القرآن عندما يقول: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ﴾ (النساء: 119).

الوجود والعدم، المحض والمتعين، الوحدة والاختلاف، ثنائيات أساسية عند النابلسي وهي تمثل أساساً فلسفياً بالغ الأهمية لصياغة موقف متسامح من الإنسان في أفعاله وعقائده، والنابلسي يشرع في بعض المواقف لتأكيد هذا التسامح بوصفه النتيجة المنطقية لمفهوم الذنب الذي ارتكبه الإنسان ولم يكن له خيار سوى بارتكابه، فهو أمر إلهي في نهاية المطاف، ذلك أن الوجود الفردي والمغاير ذنب لأنه انتاج للتعدد والاختلاف الذي يناقض الوحدة الخالصة.

يذهب أحياناً النابلسي إلى متابعة النتائج المنطقية لهذا الأساس الفلسفي، مثل تبريره لسجود المشركين للأصنام، وهو يتابع هنا ابن عربي في قوله إن العابدين للأصنام هم عابدون لله ولكنهم لايعلمون، ويدعم ذلك بآيتين قرآنيتين، الأولى، هي ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر: 53) ، فيشير النابلسي إلى أن الله جعل المذنبين عباده في تسميتهم "عبادي" ولم يستثنيهم أو يقصيهم من الانتماء إلى الله، كما أنه شملهم بالرحمة دون شروط.

وكذلك الآية القرآنية الأخرى التي تقول ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (الرعد: 15)، فالله هنا لايقرر أمراً إلهياً كما يفهمه الآخرون بأن الله يأمر الجميع أن يطيعه شاء أم أبى، ولكنه يعتقد أن الآية تقرر واقعاً قائماً وهو أن كل البشر طائعون لله، والفرق بين الطواعية والكره هو الفرق بين السجود للأصنام (كرهاً) أو السجود لله (طوعاً)، وبالتالي الجميع طائعون وداخلون تحت رحمته التي تشمل الجميع كما في الآية السابقة التي تطالبهم بعدم القنوط من هذه الرحمة.[1]

حتى هنا يبدو النابلسي منسجماً في نظريته التي أراد لها أن تكون تأويلاً خاصاً

---

(1) سابق، ص. 19.

للإسلام مُتفق عليه ومُلزِم للجميع، فوحدة الوجود تجعل كل شيء ينتمي إلى الله وبالتالي فالكل بشكل أو بآخر سيعود إلى أصله التي هي الوحدة، فالكل مرحومون ومغفور لهم ذنوبهم التي هي جزء من طبيعتهم.

يعترف النابلسي بذنوب البشر أيضاً، وهو يعتقد أن البشر كما ذكرنا بطبيعتهم مذنبون، وليس هناك من عصمة لأحد، وقد تصل الذنوب إلى درجات عالية من ارتكاب المحرمات، إذ من الممكن للعارف أن يزني، والعارف من المفروض أنه صاحب الإيمان الكامل، ولكن النابلسي يضع شرط التوبة للذنب، والنقطة التي تستحق التقدير دعوة النابلسي إلى عدم الحكم على العاصي من قبلنا، فالمعصية هي شيء بين العاصي وبين الله. ولكن التوبة هي شرط يؤكد عدم إصرار العاصي على المعصية، وهي أيضاً شيء خاص بين التائب وبين الله، وهذه التوبة قد تحصل بعد حين من المعصية وقد تتأخر ولا يوفق صاحبها فوراً، "فقد يفعل الإنسان المعصية في اليوم الواحد ألف مرة ويتوب منها في كل مرة، فلا يكون مصراً عليها، وقد يفعلها في السنة مرة واحدة وهو مصر عليها". وطالما أن المؤمن غير معصوم فالذنب حاصل ولكن الفرق بين ذنب وآخر هو الإصرار أو التوبة. ويدافع النابلسي عن العارفين بالله ويطالب بعدم اتهامهم بشيء لأنهم أبعد الناس عن المعصية وأقربهم لله وإن حصلت لهم مرة. أما بالنسبة للمؤمن العادي فإن معصيته صغيرة أو كبيرة لاتوجب اتهامه طالما أنه يصدق بمحمد (ص) في قلبه.[1]

لكن الرغبة الشديدة عند النابلسي في التصالح مع الإسلام الحرفي التقليدي أعاقت متابعة نظريته تلك عن الاكتمال، لدرجة ذهب فيها إلى مخالفة ابن عربي وإعادة تأويله من أجل تحقيق تلك المصالحة مع الإسلام العقائدي السابق الذي كان يقوم على أسس مختلفة عن تلك التي قام عليها خطاب الذات الصوفي الذي يعلن النابلسي انتماءه له.

في خطوة مفاجئة ينتقل النابلسي في تعريفه للبعد والقرب من الله أو من الشر،

---

(1) النابلسي، *الفتح*، ص. 120.

الوجود المحض والعدم المحض، إلى تعريف آخر. كان البعد والقرب من الله حاصل بالضرورة الوجودية التي جعلت الكائنات من المرتبة الأولى المتمثلة بالنبي إلى المرتبة الأخيرة المتمثلة بالشيطان مذنبين ذنباً ضرورياً، لأن وجودهم اقتضى هذا الذنب، حيث يستشهد ببيت شعر قاله الجنيد، "وجودك ذنب لايقاس به ذنب"، حيث الوجود والذنب متلازمان.

يذهب بانعطافة حادة إلى تعريف القرب من الله بطريقة تجعل هذا القرب والبعد خياراً إنسانياً، ففي الوقت الذي يكون فيه الله قريباً من الكل بدرجة متساوية، يقرر البشر بإرادتهم أن يحافظوا على هذا القرب أو يبتعدوا عن الله بمحض اختيارهم، ومن هذا التعريف الجديد يصبح الإيمان والكفر أمران يرتبطان بمسؤولية البشر، وبالتالي فإن الثواب والعقاب الأخرويان يصبحان حتميين بهذا المعنى.[1] ربما يحاول النابلسي أن يضع الإرادة الإنسانية قوة فاعلة بمواجهة الوضعية الوجودية للإنسان، فإذا كان القرب والبعد من الله قد تحددا وجودياً قبل خلق الإنسان، فإن الإنسان سيصبح مسؤولاً بعد وجوده عن إعادة ترتيب المسافة الفاصلة بينه وبين الله، وبالتالي عليه أن يصبح صاحب القرار في استعادة القرب من الله من خلال الالتزام بالإجراءات الإيمانية المطلوبة.

هذا الصراع بين ابتعاد وجودي عن الله، ومسؤولية إنسانية في قهر الابتعاد واسترجاع القرب من الله، يقتضي التعامل مع الإنسان بطريقة تنسجم مع هذه الوضعية المتناقضة والصعبة. وهذا التناقض بالتحديد الذي أسس له النابلسي بطريقة نظرية راقية، لايتابعه على المستوى نفسه من التنظير الفلسفي الناضج، فقد كان مشغولاً بقضية أخرى وهي التوفيق بين التصوف وبين علم الكلام والشريعة بالمعنى التقليدي، الأمر الذي حرمه من ابتكار نظرية في المصير الإنساني تفتح أفقاً إسلامياً جديداً.

بطريقة مفاجئة يُفرد النابلسي صفحات مطولة في مناقشة الكفر والكفار، ويذهب إلى توسعة دائرة الكفر بطريقة تستوعب مجموعات كثيرة من البشر، أرادوا

(1) سابق، ص ص. 102-103.

باختيارهم الابتعاد عن الله. وبطبيعة الحال فإن الإيمان الأكثر كمالاً الذي يعادل القرب من الله يُقصد به بالتحديد إيمان العارفين، "ثم إن قربه تعالى إلى أهل الكفر مثل قربه إلى أهل الإيمان، ولكن أهل الكفر هم المتباعدون عنه بسبب كفرهم، وأهل الإيمان متقربون إليه بسبب إيمانهم وأعمالهم".[1]

خلق الله النفس الإنسانية، حسب النابلسي، مجبولة على الخير والشر، لكن الإنسان هو الذي يجعل من فعل الله سيئة بسبب إظهاره ذلك الشيء الكامن في نفسه من السوء "والكل فعل الله تعالى في الابتداء".[2] والعكس صحيح.

الله أيضاً خلق العقل ليمكّن البشر من الاختيار، فالعقل هو مناط الثواب والعقاب، ولكن النابلسي يعود ليقول إن هذا العقل واقع تحت مشيئة الله يصرفه حيث يشاء. الله أرسل الرسل والأنبياء وكلهم صادقون، وبالتالي فالإنسان مسؤول، بطريقة لاتبدو متسقة كثيراً، عن أفعاله، فهو إما أن يُظهر الخير المفطور عليه أو السوء المفطور عليه.[3]

الكفر هو الستر، لذلك يسمى الزارع كافراً لستره البذر في الأرض، وفي سياق هذا التوظيف اللغوي المُعتمد من أهل الفقه ومعظم العقديين، يصبح تعريف الكافر هو ذلك الشخص الذي يستر الإيمان الفطري فيه ويستر ميثاق الربوبية الذي وافق عليه قبل خلقه. الإيمان وميثاق الربوبية هما الأصل في كل إنسان، "فمن ستره بشيء من الاعتقادات الباطلة فقد كفر".[4]

ويعتمد هنا النابلسي على تقرير الفقهاء في الكفر، فحكم الكفر "في الشرع

(1) النابلسي، *الفتح*، ص. 102.
(2) سابق، ص. 70.
(3) من المفاجىء أن النابلسي من أجل تأكيد أن الابتعاد عن الله هو قرار إنساني يحاول التوفيق بين الأشاعرة والحنابلة من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى، الله خالق لكل شيء بما في ذلك الأفعال وهي نظرية أشعرية، ولكن الشر والضر لايصدران من الله، لأنه خير، وهي نظرية معتزلية. أيضاً لايذكر النابلسي نظرية الكسب الأشعرية رغم أن نظريته قريبة منها بشكل ما، فالله برأيه خالق لكل أفعال العباد من الخير والشر وأن العباد يكتسبون هذه الأفعال ولا يخلقونها.
(4) سابق، ص. 73.

الشقاء الأبدي"، والشقاء الأبدي في الآخرة هو الخلود في النار، وفي الدنيا إحباط عمل الكافر وتطليق نسائه وقتله. وعذاب جهنم في الآخرة خالد عند النابلسي، وهو ينتقد ابن تيمية الذي قال بفناء جهنم، ويُخطِىء من اعتقد أن ابن عربي قال إن عذاب النار يتوقف، لأن العذاب في رأي الشيخ الأكبر "ينقلب عذوبة فيلذذون به بعد انقضاء مدة الألم"، ويعلق النابلسي على ذلك بأن هذا من الأسرار الأخروية وليس فيه مخالفة لمذهبه الشخصي ومذهب الجمهور من أن "عذاب الكفار دائم وأبدي.....فعذاب أهل النار لا يزول أبداً، وكذلك تألمهم بذلك العذاب لا يزول أبداً أيضاً". وقد عقَّب على قول الشيخ الأكبر قائلاً: "وإياك أن تظن أن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، قُدِّس سره، يقول بانقضاء العذاب عن الكفار وزواله عنهم".(1)

أقسام الكفر متعددة، وفي كل مرة يقسم النابلسي الكفر إلى ثلاثة، الثلاثة الأولى هي التشبيه والتعطيل والتكذيب، وتحت هذه الأقسام يندرج، اليهود والنصارى الذي شبهوا وعطلوا وكذبوا برسالة محمد (ص)، ويندرج أيضاً الطبائعيون الذين يؤمنون بتأثير الطبائع والعناصر في عالم المولدات، ويندرج أيضاً الحلوليون والاتحاديون القائلون بحلول الله في عالم الأجسام، ويندرج أيضاً الجهلة من المؤمنين بمحمد (ص) وهؤلاء ليسوا معذورين بجهلهم بما جاء من الحق وأن الله تعالى في السماء وعلى العرش وفي جهة العلو. كما يشمل الكفر الفرق الإسلامية غير السنية، وكذلك الفلاسفة الذي أخذوا من حكماء اليونان. وبطبيعة الحال فإن الكفر يشمل المجوس والعالِمين بعلوم الباطن المهملين للظاهر،

---

(1) سابق، ص ص. 77-78، يؤول النابلسي موقف ابن عربي فيقول إن ما يقصده الشيخ الأكبر هو أن رحمة الله وغضبه متلازمان، فعندما يشتد الغضب الإلهي تشتد رحمته كذلك، فيزاد تألم أهل النار عند اشتداد الغضب ويزداد التذاذهم باشتداد رحمته، ولكن هذا لا يعني أن الرحمة ستصبح الصفة الوحيدة لله ويتوقف الغضب الإلهي كما كان يقول ابن عربي، بل إنهما معاً للأبد، التذاذ وتألم. كما أن العذاب قد يتوقف لحظة عندما يغيب الكفار عن الوعي بسبب شدة عذابهم، ففي هذه اللحظة يغيب الألم مؤقتاً، أو في ظهور الجلال الإلهي الذي ينشغل به أهل النار فلا يشعرون بالألم، ولكن في كل الحالات، الألم والعذاب أبديان حتى لو توقف ذلك مؤقتاً. وبطبيعة الحال فإن هذا الموقف من الخلود في عذاب النار يختلف عن مواقف ابن عربي وابن تيمية وابن قيم الجوزية.

والغريب أن النابلسي يدافع عن البسطامي ويعده من المؤمنين الخلص، وكذلك الغافلون عن الله، فالغفلة كفر، سواء كانت غفلة عن الباطن، المعنى من العبادات والشعائر، والغافلون عن الظاهر العاملون بالمعنى دون العبادات والشرائع. أما المنافقون فهم أسوأ من الكفار. في النهاية العالم منقسم بين مؤمن وكافر، بين شخص موعود بنعيم أبدي، وآخر بعذاب أبدي.[1]

والأقسام الثلاثة الأخرى من الكفر هي، الغفلة عن الله، وتعين الوجود مع وجود الله، والنظر إلى غير الله، وهذه الأقسام الثلاثة يمكن تلخيصها بأن كل من يستر الله بشيء آخر هو كافر، فالغفلة هي ستر الحقائق بواسطة ممارسة الأعمال الظاهرة من العبادات المتعددة دون الانتباه إلى معاني هذه الأشياء التي يمثلها الله. والتعين مع الله، هو ستر وجود الله بوجود الإنسان الحادث، وهؤلاء هم من يعبدون الله من وراء حجاب نفوسهم، فيسترون وجود الله بوجودهم هم. والنظر إلى غير الله مثل الزهاد الذين استتر عندهم الله بزهدهم بالأشياء، وهذا كفر خفي.[2]

على المستوى النظري من السير هندي إلى النابلسي، كان الله يأخذ صورة اخرى غير التأسيس الكبير الذي قام به ابن عربي، مع السير هندي يصبح الله خارج المشهد الكوني، فهو منزه مطلقاً ومختلف مطلقاً ولا فرصة لإنشاء منطقة محايثة خلاقة ونظرية تعيد صياغة الموقف من العالم، والهندي يقرر صراحة بأن أية نظرية في محايثة الله للعالم هي نظرية مرفوضة وغير صحيحة، العالم مجرد صورة متخيلة ووهمية ولا تحمل أي جزء من الوجود الحقيقي لله. المحايثة الوحيدة التي يعترف بها هي أن العالم هو صورة باهتة وهمية متخيلة عن الوجود الأصيل، وفي هذا تخفيض شديد لقيمة العالم.

---

(1) الغريب أن دوافع النابلسي لموافقة المتكلمين والعقديين يختلف في أبدية عذاب النار عن الجيلي أيضاً وليس مع ابن عربي فقط، فالجيلي الذي أبدى النابلسي إعجابه به أيضاً يقرر صراحة بانتهاء عذاب الكفار في الآخرة لأن الرحمة الإلهية هي صفة ذات لله وصفة سابقة على الغضب العارض، لذلك ستتولى في النهاية صفة الرحمة ويدخل جميع البشر إلى النعيم. انظر، عبد الكريم الجيلي، ***الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل***، تح. أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) ص. 184.

(2) النابلسي، ***الفتح***، ص ص. 84-86.

النابلسي بدوره يعيد تأويل التراث السابق عليه خصوصاً تراث ابن عربي، ويتردد كثيراً في قبول قضايا شيخه كما هي لكي يجعلها قابلة للتوفيق مع العقائديين والفقهاء، ففي الوقت الذي نجده يقدم تصورات خلاقة تصلح لبناء رؤية للعالم والسلوك جديدين، يتراجع ليثبت اتفاقه مع هؤلاء العقائديين، الأمر الذي وضعه متأخراً حتى عن ابن تيمية في مسألة فناء النار، رغم شهرة ابن تيمية في نقده للتصوف.

شاه ولي الله الذي حاول إنقاذ نظرية ابن عربي في وحدة الوجود ضداً على السير هندي استعان بالوسائط الأفلوطينية من أجل جعل الله بعيداً محافظاً على وحدته المحضة وبراءته من التعدد في ذاته.

كان الاختلاف والتعدد مشكلة عند الجميع، كانت العلاقة بين الوحدة والكثرة معضلة لم يستطيعوا إيجاد حل لها، وبطبيعة الحال فإن استبعاد الله كسؤال من دائرة التفكير النظري، والاعتماد على فكرة الفصل بينه وبين العالم، سيؤدي إلى تخفيض قيمة العالم إلى حد بعيد، فالعالم عاد على أيدي المتصوفين الجدد إلى وضعية مماثلة لمراحله الأولى قبل ابن عربي، موطن الشر والمعصية والرذيلة ومصدر تحريض لشهوات النفس على ارتكاب الرذائل، الأمر الذي سيجعل من مسألة الاختلاف والآخرية مسألة مستبعدة من ساحة التفكير، تلك المسألة التي اقترح لها ابن عربي تصورات جعلت من العالم وجوداً حقيقياً وإن كان عابراً، ولكن العالم عنده مكان الاختلاف ومكان التعايش وقبول التعدد، إنه تجلي إلهي، كل جمال فيه هو جمال إلهي وكل عمل داخله هو عمل إلهي.

التصوف النظري إذن كان مدفوعاً نحو تنزيه الله إلى درجة إبعاده عن العالم، ومتحمساً للتصالح مع الإيمان التقليدي الذي مارسته مدارس كلامية وعقدية منذ وقت مبكر. هذه القضايا سيأخذ بها أصحاب الطرق الصوفية. إذ نجد أنهم بدورهم قاموا باستبعاد فكرة العالم بوصفها فكرة نظرية تربط بين الله المنزه وبين الأشياء الموجودة، وقام كثير منهم بتأويل نظرية وحدة الوجود بطريقة مختلفة عن نظرية الوجود الابن عربية.

سيميل التصوف الجديد نحو التأكيد على الأخلاق والسلوك، وسيبتعد عن القضايا النظرية، وحتى هؤلاء الذين أخذوا بفكرة وحدة الوجود لن يطوروها على الخطوط اللازمة التي يقتضيها فكر ابن عربي، على العكس لن تحظى نظرية الوجود بأولوية بارزة وبأهمية تكوّن أساساً لتصورات سلوكية أكثر انفتاحاً وأكثر فهماً للآخر وللشراكة الوجودية وللاختلاف. سيهتم التصوف الجديد بالسلوك بطريقة تربط بين أنواع جديدة من الوحدة الكونية المطلوبة وبين السلوك الإسلامي الشرعي، كما رأينا في حالة النابلسي، رغم ضرورة الاعتراف أنهم حافظو على شيء من المرونة في هذه المسألة. بمعنى أدق ستتحول فكرة الوحدة الكونية إلى وحدة من نوع آخر تساعد أكثر على الالتزام بالشريعة بالمعنى التقليدي.

حسب ملاحظات الباحثين الذين دافعوا عن ما يسمى التصوف الجديد الذي بدأ في القرن الثامن عشر الميلادي، فإن الفكرة النظرية التي استند عليها هذا التصوف ليست فكرة وحدة الوجود بل فكرة الوحدة المحمدية أو باصطلاحهم الفني "الفناء في محمد".

كما لاحظنا فإن النبي محمد (ص) قد حظي في التراث الصوفي النظري، وحتى عند ابن عربي على مكانة خاصة، فهو نموذج الإنسان الكامل، ولكن بالنسبة لابن عربي الإنسان بصورة عامة وليس محمداً (ص) فقط منحه الله أسماءه ليصبح صورة مماثلة له، هذا التكريم الوجودي للإنسان بوصفه أكمل الحقائق الكونية، فتح الباب واسعاً أمام الممكنات الإنسانية لتنمو على خطوط الصفات الإلهية الكاملة.

بعد ابن عربي بدأت دائرة التكريم الإلهي للإنسان تضيق وبدأت فكرة الإنسان الكامل فكرة محتكرة على شخص واحد هو النبي محمد (ص)، عبد الكريم الجيلي يقول في الإنسان الكامل: **"اعلم أيدك الله بروح منه ولا أخلاك في وقت عنه، أن الله تعالى لما خلق محمداً ﷺ من كماله، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد ﷺ من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد ﷺ من نفسه، وليس النفس إلا ذات الشيء وقد بينا فيما مضى خلق بعض**

الحقائق المحمدية ﷺ من حقائقه تعالى........ خلق نفس آدم عليه السلام نسخة من نفس محمد ﷺ".[1]

إن النبي محمد (ص) هو نسخة إلهية، فصفاته من صفات الله ونفسه من نفس الله، وهو كائن أزلي، وآدم هو نسخة من محمد (ص)، ولكن النسخة الآدمية ستواجه مشكلات المعاصي والشهوات وسترتد صورة الإنسان إلى ذلك الشخص الذي يتوجب عليه الحيطة من الوقوع فريسة لإبليس.

فالذات النبوية هي نفسها ذات الحق، وذات الحق جامعة للضدين، فخَلَق الله من نفس محمد (ص) الملائكة العالين من حيث صفات الجمال، وخلق إبليس من حيث صفات الجلال. إبليس كان موجوداً قبل خلق العالم بآلاف السنين، أما محمد فهو كائن أزلي موجود قبل إبليس.

هذا الخلق المزدوج من نفس محمد (ص) سيلحق الضرر بآدم، لأن آدم يعني أن البشر سينقسمون إلى قسمين، مؤمنين وكافرين، وسيتوزعون بين الملائكة العلى وبين إبليس الذي أقسم بأنه سيغوي البشر أجمعين، "إلا عبادك منهم المخلصين"، "يعني الذين خلصوا من ظلمة الطبائع إقامة الناموس الإلهي في الوجود الآدمي، يعني أخلصهم الله بجذبهم إليه..... يعني تخلصوا بالأعمال الزكية كالمجاهدات، والرياضات، والمخالفات".[2]

فكرة الكمال المحمدي المماثل للكمال الإلهي فكرة قديمة قيلت في وقت مبكر، فعند القاضي عياض، يحمل محمد الأسماء الإلهية الـ 99، وهو معصوم عن الخطأ، وفي القرنين الثاني والثالث الهجريين صار محمداً (ص) النور الإلهي الكوني، وبعد شيوع كتاب *دلائل الخيرات* لمحمد بن سليمان الجزولي في القرنين 15 و 16 سيصبح تقديس محمد (ص) الدافع الأساسي للمؤمنين.[3]

---

(1) الجيلي، *الإنسان الكامل*، ص. 195.

(2) الجيلي، *الإنسان الكامل*، ص. 199.

(3) Hoffman, "Annihilation….", p. 351.

هذا التأكيد على جعل محمداً النبي (ص) كائناً كونياً مماثلاً لله، سيأخذ به التصوف الجديد ليبني عليه تصوراته المتعلقة بالممارسة الدينية، وستصبح فكرة الفناء في محمد (ص) فكرة مركزية في هذا التصوف. ومن الواضح أن هذه الفكرة توفر أساساً جيداً للكثير من المعضلات التي كان يواجهها التصوف، فهي ستعفيه من البحث في فكرة الوجود، تلك الفكرة النظرية التي كان من شأنها أن تدفع الفكر الإسلامي نحو حداثته الخاصة، بالإضافة إلى أن الفناء في محمد (ص) توفر فرصة أخرى في السلطة الدينية التي كانت الطرق ربما تعاني من تلك العلاقة بين الشيخ والمريد، فمع "الفناء في محمد" سيتراجع دور الشيخ إلى مجرد وسيط بين المريد وبين محمد (ص)، وربما من الأشياء المهمة في هذه الفكرة أن الإرتباط بالشريعة الإسلامية لن يعود إرتباطاً سلوكياً عادياً، وإجراء طقسياً يؤدى بدافع الثواب الأخروي فقط، بل صارت فكرة الفناء في محمد (ص) توفر أساساً نظرياً لهذه العلاقة مع الشريعة. محمد (ص) هو نبي ورسول، فالالتزام بالشريعة الذي جاء بها، هو التزام مع صاحبها المباشر، والفناء فيه هو بصورة ما فناء بطريقة مثالية برسالته التي جاء فيها.

ليس هناك تاريخ محدد يمكن اعتماده كبدء لولادة فكرة الفناء في محمد (ص)، وليس لدينا أيضاً تاريخاً محدداً يخبرنا عن الوقت الذي انقطع فيه التصوف عن التفكير النظري. إن ما نملكه عن هذه الفكرة أن بعض الطرق الأكثر أهمية من غيرها قد اعتمدتها وصارت جزءاً من تكوينها العقائدي. يذهب بعض الباحثين إلى القول إن بعض الطرق الكبيرة من التصوف الجديد مثل الطريقة التيجانية والطريقة السنوسية والطريقة المرغانية،[1] وجدوا في فكرة الفناء في الرسول فكرة بديلة عن فكرة وحدة الوجود، فبهذه الفكرة يحفظون التنزيه الالهي بعيداً ويتجنبون سؤال المحايثة مع العالم، ويبعدون المريدين عن اللَبس الذي يمكن أن يحصل بين وحدة الوجود وبين حلول الله في العالم.

صار النبي محمد (ص) صلة الوصل بين العالم والمريدين وبين الله، وصارت رؤية محمد (ص) في الحلم مسعى كل صوفي، لأن هذه الرؤيا تعني الكثير

(1) مات المؤسسون، التيجاني والسنوسي والمرغاني في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

للمريد، فالحلم من أهم الإشارات على إمكانية اللقاء مع الرسول.[1]

يذكر ترمنغهام أن أحمد التيجاني كان معاصراً لأحمد بن إدريس وأن الإثنين اتفقا على ما يسمى الطريق المحمدي الذي يعني التفكير في محمد (ص) والفناء فيه. ويذهب أفاهي ورادتك إلى أن الصوفية الجديدة رفضت فكرة ابن عربي في وحدة الوجود، كما رفضت فكرة العلاقة بين الشيخ والمريد والتسلسل الهرمي للطرق الصوفية الذي يعتقد أنه يؤدي إلى التنوير، وأكدوا على التعاليم الأخلاقية والاجتماعية والاتحاد مع روح الرسول وعلى الطريق المحمدي.

ذهب دارسون آخرون إلى القول إن أحمد بن إدريس وأحمد التيجاني تأثروا بعمق بأفكار ابن عربي، لدرجة أطلق التيجاني على نفسه اسم قطب الأقطاب وخاتم الأولياء وهي الدرجة الأعلى في التصوف، وكان التيجاني يقول إنه تلقى الفيض الروحاني من الحقيقة المحمدية على أنه يعمل كنائب لهذه الحقيقة وكبرزخ للبرازخ بين الله والعالم، وأنه كان لا يرى معلماً له سوى النبي محمد (ص). وأن أحمد بن إدريس رغم اتفاقه مع التيجاني والسنوسي والمرغني على فكرة الفناء في محمد وعلى الطريق المحمدي، فإنه لم ينكر فكرة وحدة الوجود التي كان يعتقد بنسبتها إلى ابن عربي الذي تأثر به.[2]

اثنين من تلاميذ ابن إدريس أكدوا على الموت في روح النبي، وقد وضعوا لهذا الموت مراحل وإجراءات تؤدي إليه، ففي المرحلة الأولى يجب الموت في روح الشيخ المعلم، ثم يكون الموت في روح النبي ثم الموت في الله.

من الواضح أن فكرة محمد الأزلي، نور الله الذي يماثله والذي انبثق منه كل شيء كوني صارت الفكرة المركزية للهوية الإسلامية، الأمر الذي انتشر شعبياً فصارت الموالد النبوية والاحتفالات بمحمد (ص) تقليداً عاماً.

---

(1) يتحدث عبد العزيز الدباغ (ت. 1719-1720) عن تمضية 11 سنة في زيارة قبر أحد شيوخه كل ليلة خميس ليقرأ على قبره البردة للبوصيري (ت. 1294 م) ليفتح الله عليه في رؤية محمد (ص) حتى صادف في أحد الليالي الخضر، فطلب منه الخضر تلاوة صلاة محددة كل يوم 7000 مرة، يدعو فيها الله بواسطة محمد (ص)، حتى جاءه الفتح الرباني بعد فترة قصيرة.

(2) Hoffman, "Annihilation…." pp. 361-363.

ولكن السؤال، هل يمكن القول إن فكرة الفناء في محمد (ص) فكرة جديدة وممثلة للتصوف الجديد؟ بعض الباحثين يرى أن كل تلك الأفكار موجودة في فكر ابن عربي، وتم التشديد عليها من بعض تلامذته الكبار كعبد الكريم الجيلي، بينما يرى آخرون أن نزعة الابتعاد عن ابن عربي والبحث عن بدائل تلعب أدواراً كونية هي النزعة الغالبة في تلك المرحلة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ألبرت حوراني، ترمنغهام، هاملتون جب، يؤكدون على التجديد الحاصل في الفترة المذكورة، كل على طريقته.[1]

المهم في التحليل الأخير أن "تجديداً" أو تحولاً قد حصل في تلك المرحلة وأن السمة الأبرز لهذا التحول هو في إعادة تأويل ابن عربي بوصفه سلطة لم يعد من الممكن تجاوزها، بطريقة تزيح مفاهيمه لهذه الجهة أو تلك، وربما يكون مؤكداً أن طريقة ابن عربي في معالجة سؤال الله بوصفه سؤالاً عن الحقيقة الوجودية، صار سؤالاً مرهقاً للأجيال التالية، التي لم تفعل سوى أنها ركزت على هذا المفهوم أو ذاك أو أعادت تأويله أو اقتطعت بعض الأفكار من مجمل رؤيته العامة، أو في كثير من الأحيان أساءت فهمه، من أجل التخلي عن السؤال الوجودي المتعلق بتأسيس منطقة محايثة بين الله والعالم نظرية وخلاقة تنافس الحداثة القادمة من أوروبا، خصوصاً أن هذا التجديد أخذ يتبلور مع بروز التقدم الغربي، العسكري خصوصاً.

كان الهم العام عند كل المسلمين، متصوفة وغيرهم، هو في البحث عن تلك الصيغة المناسبة للإسلام التي تجعل سلوك المؤمن سلوكاً صحيحاً في ما يتعلق بالالتزام الدقيق بالدين وفي تأدية الشعائر والطقوس والآداب الإسلامية بطريقة يعتقد أنها أقرب لروح الإسلام ولروح النبي.

رغم الملامح التجديدية على المستوى العملي إلا أن الجانب النظري قد تلاشى إلى حد كبير حتى وصول الهيمنة الأوروبية إلى درجة لا يشك أحد بوضوحها، ومع هذا الوصول صار الهم الإسلامي هو في إيجاد صيغ أكثر ملاءمة للتقارب مع الفكر الأوروبي بطريقة انتقائية أكثر من اهتمامها بأسئلتها الخاص.

---

(1) Hoffman, "Annihilation….", p. 322-323

المراجع والمصادر باللغة العربية

- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله القرشي. *الأولياء*. تح. م. السعيد زغلول. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- ابن الجوزي، أبو الفرج. *التبصرة*. 2 ج. تح. مصطفى عبد الواحد. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الدباغ، عبد الرحمن. *مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب*. تح. هـ ريتر. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي. *التشوف إلى رجال التصوف*. تح. أحمد توفيق. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1997.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *المقدمة*. تح. علي عبد الواحد وافي، 3 ج. القاهرة: دار نهضة مصر، 2014.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *شفاء السائل وتهذيب المسائل*. تح. محمد مطيع الحافظ. بيروت & دمشق: دار الفكر المعاصر & دار الفكر، 1996.
- ابن سبعين، عبد الحق. *بد العارف*. تح. جورج كتورة. بيروت: دار الأندلس & دار الكندي، 1978.
- ابن سبعين، عبد الحق. *كتاب الإحاطة*، تح. عبد الرحمن بدوي.
- ابن عربي، محيي الدين. *التجليات الإلهية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- ابن عربي، محيي الدين. *التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن عربي، محيي الدين. *عقلة المستوفز*. تح. يوسف سفر فطوم. دمشق: دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
- ابن عربي، محيي الدين. *الفتوحات المكية*، 4 ج. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- ابن عربي، محيي الدين. *المسائل لإيضاح المسائل*، تح. قاسم محمد عباس. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2004.
- ابن عربي، محيي الدين. *رسائل ابن عربي*. بيروت: 1 ج. دار الكتب العلمية، 2001.

- ابن عربي، محي الدين. *رسائل ابن عربي*. تح. قاسم محمد عباس. دمشق: دار المدى، 2008.
- ابن عربي، محي الدين. *رسائل ابن عربي*. 3 ج. بيروت: دار المحجة البيضاء، 2000.
- ابن عربي، محي الدين. *فصوص الحكم*. تعليق أبو العلا العفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.
- ابن عربي، محي الدين. *كتاب الحجب*. تح. سعيد عبد الفتاح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.

ابن الزيات، يوسف بن يحيى. *التشوف إلى رجال التصوف*. الرباط: مكتبة افريقيا الشمالية الفنية، 1958.

أبو العلا العفيفي. *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. الاسكندرية: دار المعارف، 1963.

- أبو عاصم، أبو بكر. *كتاب الزهد*. تح. ع. ع. حامد. القاهرة: دار الريان للتراث، 1987.
- أجهر، عبد الحكيم. *الله : الآخرية في الحضور*. الرباط: المركز الثقافي للكتاب، 2018.

أجهر، عبد الحكيم. *سؤال العالم، الشيخان ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.

أجهر، عبد الحكيم. *التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

- الإدريسي الحسني، أبو محمد عبد السلام بن مشيش. *متن الوظيفة الشاذلية* المسماة الصلاة المشيشية مع ثلاثة شروحات. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الأصفهاني، أبو نعيم. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. 10 ج. تح. تح. سعيد بن سعد الدين خليل الاسكندراني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- البناني، أبو الفضل فتح الله بن أبي بكر. *تحفة أهل الفتوحات والأذواق*. تح. أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- الحريفيش، شعيب بن سعد بين عبد الكافي المصري المكي. *الروض الفائق في المواعظ والرقائق*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- آندريه، تور. *التصوف الإسلامي*. تر. عدنان عباس علي. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
- بدوي، عبد الرحمن. تاريخ *التصوف الإسلامي*. الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 2، 1978.

- بدوي، عبد الرحمن. ***شخصيات قلقة في الإسلام***. الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 3، 1978.
- بدوي، عبدالرحمن. ***شطحات صوفية*** (أبو يزيد البسطامي). الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 3، 1978.
- بدوي، عبد الرحمن. ***شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية***. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962.
- البسطامي، أبو يزيد. ***المجموعة الصوفية الكاملة***. تح. قاسم محمد عباس. دمشق: دار المدى، 2004.
- البغدادي، أبو بكر الخطيب. ***المنتخب من كتاب في الزهد والرقائق***. تح. ع. ح. صبري. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000.
- البيهقي، أبو بكر. ***كتاب الزهد الكبير***. تح. ع. أ. حيدر. بيروت: دار الجنان & مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- أرنالدز، روجيه. ***الحلاج السعي إلى المطلق***. تر. مجموعة من الباحثين. بيروت: دار التنوير، 2011.
- تانمان، م. بهاء. "مقامات لتقديس الأولياء". ***تكايا الدراويش الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية***.

تحرير: رايموند ليفشيز، ترجمة، عبلة عودة. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.

- التستري، أبو محمد سهل. ***تفسير القرآن العظيم***. تح. طه عبد الرؤوف سعد & سعد حسن محمد علي. القاهرة: دار الحرم للتراث، 2004.

ترمنجهام، سبنسر. ***الفرق الصوفية في الإسلام***، تر. عبد القادر البحراوي، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1993

- تشيتك، وليام. ***الطريق إلى العشق الصوفي***. تر. شيماء ملا يوسف. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2017.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. ***ابن سبعين وفلسفته الصوفية***. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. ***الطريقة الأكبرية***. الكتاب التذكاري لوفاة ابن عربي. القاهرة: 1969.

التفتازاني، أبو الوفا. الغنيمي. *مدخل إلى التصوف الإسلامي*. ط. 3. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979.

الترمذي، الحكيم. *ختم الأولياء*. تح. اسماعيل يحيى عثمان. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965.

- الجامي، عبد الرحمن. *نفحات الإنس من حضرات القدس*. القاهرة: الأزهر الشريف، 1989.
- الجنيد، أبو القاسم. *رسائل الجنيد*. تح. على حسن عبد القادر. القاهرة: 1988.
- جولدتسيهر، إيغناس. *مذاهب التفسير الإسلامي*. تر. عبد الحليم الجار. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.
- الجيلي، عبد الكريم. *الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوئل*. تح. أبو عبد الرحمن صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله بن بشر. *رياضة النفس*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- الحكيم، سعاد، *المعجم الصوفي*. بيروت: دار دندرة، 1981.
- الحلاج، أبو منصور. *المؤلفات الكاملة*. جمع. قاسم محمد عباس. بيروت: منشورات رياض الريس، 2002.
- الحلاج، أبو منصور. *كتاب أخبار الحلاج*. نشر وتصحيح وحواشي، ل. ماسينيون و ب. كراوس. كولونيا: دار الجمل، 1999.
- الديلمي، أبو الحسن علي. *عطف الألف المألوف على اللام المعطوف*. تح. ح. م. ع. الشافعي & ج. ن. بل. القاهرة & بيروت: دار الكتاب المصري & دار الكتاب اللبناني، 2007.
- الرازي، أبو حاتم. *الزهد*. م. س. م. الدومي. دمشق: دار أطلس للنشر والتوزيع، 2000.
- الرازي، شمس الدين، *حدائق الحقائق*. تح. سعيد عبد الفتاح. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.
- الرومي، جلال الدين. *فيه مافيه*. تر. عيسى علي العاكوب. بيروت & دمشق: دار الفكر المعاصر & دار الفكر، 2001.
- السراج، أبو نصر. *اللمع*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- السكندري، ابن عطا الله. *الله، القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد*. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

- السلمي، عبد الرحمن. ***طبقات الصوفية***. ت. نور الدين شريبة، ط. 3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
- الحلاج، أبو منصور. ***عيوب النفس***. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993.
- السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر. ***عوارف المعارف***. ج. 2. تح. عبد الحليم محمود & محمود بن الشريف. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- الشعراني، عبد الوهاب. ***الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية***. 2 ج. تح. طه عبد الباقي سرور. بيروت: دا ر المعارف، 1988.
- الحلاج، أبو منصور. ***الطبقات الكبرى***. ج. 1. تح. أحمد عبد الرحيم السايح & توفيق علي وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005.
- شودكيفيتش، علي. ***الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي***. تر. أحمد الطيب. مراكش: دار القبة الزرقاء 1999.
- الشوكاني، محمد بن علي. ***تحفة الذاكرين***. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.
- شيمل، آنا ماري. ***الأبعاد الصوفية في الإسلام***. تر. م. إسماعيل السيد & ر. حامد قطب. كولونيا & بغداد: دار الجمل، 2006.
- شيمل، آنا ماري. ***الجميل والمقدس***. تر. عقيل يوسف عيدان. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008.
- عبد الوهاب، محمد حلمي. ***ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط***. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.
- العطار، فريد الدين، ***تذكرة الأولياء***. تر. منال اليمنى عبد العزيز. القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2015.
- الغار، حامد. "طقوس العبادة لدى الطريقة النقشبندية الخالدية في تركيا العثمانية". ***تكايا الدراويش الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية. تحرير: رايموند ليفشيز. تر. عبلة عودة. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.***
- غالب، مصطفي. ***جلال الدين الرومي***. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1982.
- الغراب، محمود محمود. ***الخيال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي***. دمشق: دار الكاتب العربي، 1984.
- الغزالي، أبو حامد. ***إحياء علوم الدين***. 5 ج. بيروت: دار الجيل، د. ت.
- فان إس، جوزف. ***علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة***. تر. محي

الدين جمال بدر & رضا حامد قطب ج. 2. بيروت & بغداد: دار الجمل، 2016.
- قاسم، عبد الحكيم. *المذاهب الصوفية ومدارسها*. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.
- القاشاني، عبد الرزاق. *اصطلاحات الصوفية*. تح. عبد العال شاهين. القاهرة: دار المنار، 1992.
- القاشاني، عبد الرزاق. *شرح فصوص الحكم*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
- القشيري، عبدالكريم. *أربع رسائل في التصوف*. بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1969.
- القشيري، عبد الكريم. *تفسير القشيري أو لطائف الإشارات*. 3 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001
- القشيري، عبد الكريم. *شرح أسماء الله الحسنى*. بيروت: دار آزال، 1986.
- القشيري، عبد الكريم. *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، ت. معروف زريق & علي عبد الحميد بلطه جي. ط. 2. بيروت: دار الجيل، 1990.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحق. *التعرف لمذهب أهل التصوف*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- اللالكائي، أبو القاسم. *كرامات أولياء الله*. تح. حمد سعد حمدان. الرياض: دار طيبة، 1992.
- ماسينيون، لويس & عبدالرازق، مصطفى. *التصوف*. بيروت:دار الكتاب اللبناني، 1984.
- ماسينيون، لويس. *آلام الحلاج*. تر. الحسين حلاج. قدمس للنشر والتوزيع، 2004.
المحاسبي، الحارث بين أسد. *آداب النفوس و كتاب التوهم*. تح. عبد القادر أحمد عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991.
المحاسبي، الحارث بين أسد. *الرعاية لحقوق الله*. تح. عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
المحاسبي، الحارث بين أسد. *العقل وفهم القرآن*. تح. حسين القوتلي. دمشق: دار الفكر، 1971.
المحاسبي، الحارث بين أسد. *الوصايا*. تح. عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب المعلمية، 1986.
- المقدسي، ابن القيسراني. *صفوة التصوف*. تح. غادة المقدم عدرة. بيروت: دار المنتخب العربي، 1995.
- محمود، عبد الحليم. *حكم ابن عطا الله*. القاهرة: مؤسسة دار الشعب، 1985.

- المكي الحرفيشي، شعيب بن سعد بن عبد الكافي. *الروض الفائق في المواعظ والرقائق*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- المكي، أبو طالب. *قوت القلوب*. القاهرة: المطبعة المصرية، 1932.
- النابلسي، عبد الغني. *إيضاح المقصود من وحدة الوجود*. تح. عزة حصرية. دمشق: مطبعة العلم، 1969.
- النابلسي، عبد الغني. *رسالة في المسلك الجلي في حكم شطح الولي*. في عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.
- النابلسي، عبد الغني. *كتاب الوجود*. تح، س. ي. أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- النابلسي، عبد الغني. *الفتح الرباني والفيض الرحماني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- النبهاني، يوسف بن إسماعيل. *جامع كرامات الأولياء*. تح. إبراهيم عطوة عوض. الهند: مركز أهل سنت بركات رضا، 2001.
- النجار، عامر. *الطرق الصوفية في مصر*. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- النفري، محمد بن عبد الجبار. *كتاب المواقف وكتاب المخاطبات*. آرثر آربري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- النقشبندي الخالدي، أحمد. *الطرق الصوفية*. تح. أديب نصر الدين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997.
- النقشبندي الخالدي، أحمد. *معجم الكلمات الصوفية*. تح. أديب نصر الدين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997.
- النقشبندي الخالدي، أحمد.*الأولياء وأوصافهم*. تح. أديب نصر الدين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997.
- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. *كشف المحجوب*. 2 ج، تح. إسعاد عبد الهادي قنديل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- ياسين، ابراهيم ابراهيم محمد. *صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية*. الاسكندرية: منشأة المعارف، 2003.
- يحيى، عثمان. *مؤلفات ابن عربي*. تر. أحمد الطيب. دار الصابوني & دار الهداية، 1992.

مراجع باللغات الأخرى

- Addas, Claude. ***Quest for the Red Sulphur, The Life of Ibn 'Arabi***. Trans. Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Addas, Claude. ***The Voyage of No Return***. Trans, David Streight. Cambridge: The Islamic Text Society, 2000.
- Addas, Claude. "Andalusi Musticim and the Rise of Ibn 'Arabi" In ***The Legacy of Muslim Spain***. Ed. Salma Jayyusi. Leiden: E. J. Brill, 1992. pp. 909-933.
- Algar, H. & Nizami K.A. *Nakshbandiyya*. ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Algar, Hamid. "Refliction of Ibn 'Arabi in Early Naqshbandi Tradition". In ***Journal of the Muhyddin Ibn 'Arabi Society***. 10 (1991). pp. 45-66.
- Al-Ghorab, Mahmoud. "Muhyiddin Ibn 'Arabi Amidst Religions (*adyan*) and Schools of Thought (*madhahib*)" in ***Muhyiddin Ibn 'Arabi, A Comparative Volume***. Eds. Stephen Hirtenstein & Michael Tiernan. (1993) pp. 199-227.
- Almond, Ian. "The Honesty of the Perplexed: Derrida and Ibn 'Arabi on "Bewilderment"". ***Journal of the American Academy of Religion***. (Sep. 2002) Vol. 70. No. 3. pp. 515-537.
- Almond, Ian. ***Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi***. London and New York: Routledge, 2004.
- 'Affifi, Abu al-'Ela. ***The Mystical philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi***. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- 'Affifi, Abu al-'Ela. "The Influence of Hermitic Literature on Moslem Thought". In ***BSOAS***, 13/4 (1951). pp. 840-849.
- Anjum, Tanvir. "Sufism in History and its Relationship with Power" (2006) ***Islamic Studies***. vol. 45, no. 2, 221-268.
- Ansari, Abdul Haq. "Shah Waliy Allah Attempts to Revise *Wahdat al-Wujud*", ***Arabica***. T. 35, Fasc (1988) pp. 197-213.
- Anasri, Abdul Haq. "Shaykh Ahmad SirHindi's Doctrine of *Wahdat al-Shuhud*". ***Islamic Studies***. Vol. 27, No. 3 (1998) pp. 281-313.
- Arberry, Arthur J. ***Discourses of Rumi***. London: J. Murray, 1993.
- Arberry, Arthur J. Al-Djunayd. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Arberry, Arthur J. ***Muslim Saints and Mystics***. London, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Arberry, Arthur J. al- Niffari. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Arnaldez. R. al-Muhasibi. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Asin Palacios, Miguel. ***The Mystical Philosophical of Ibn Masarra and His***

Folowers. Trans. Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Baldick, Julian. ***Mystical Islam: An Introduction to Sufism***. London: Tauris, 1989.
- Bell, Joseph Norment. ***Love Theory in Later Hanbalite Islam***. Albany: State University of New York Press, 1979.
- Böwering, Gowering. "Sahl al-Tustari". ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Böwering, Gowering. ***The Mystical Vision of Existence in Classical Islam***. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Bulliet, Richard W. ***Islam: The View from the Edge***. New York: Colombia University Press, 1994.
- Burckhardt, Titus. ***An Introduaction to Sufi Doctrine***. Trans. D. M. Matheson. Wellingsborough: Northamptonshire, 1976.Chamberlain, Michael. ***Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus***, 1190-1350. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Chelhod, J. *Ḥidjāb*. ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Chittick, William C. ***In Search of the Lost Heart***. Ed. M. Rustom, A. Khalil, K. Murata. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Chittic, William C. ***The Sufi Path of Knowledge***. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chittic, William C. "The Five Presences. From al Qunawi to al-Qaysari". In ***Muslim World*** 72 (April 1982). pp. 107-128.
-Chittic, William C. "Ibn 'Arabi and His School". In ***Islamic Spirituality: Manifestations***. Ed. S. H. Nasr. New York: Crossroad, 1991. pp. 49-79.
- Chittick, William C. ***The Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity***. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. "Sadr al-Din Qunawi on the Oneness of Being" In ***International Philosophical Quarterly*** 21/2 (1981). pp. 171-184.
- Chittick, William C. ***The Self-Disclosure of God***. Albany: State University of New York. 1998.
- Chittick, William C. "The Spiritual Path of Love in Ibn al-'Arabi and Rumi". ***Mystics Quarterly***. Vol. 19, No. 1 (March 1993), pp. 4-16.
Chittick, William C. *Waḥdat al-Shuhūd*. ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Chodkiewiez, Michel. ***An Ocean Without Shore***. Trans. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Chodkiewiez, Michel. ***The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi***. Trans. L. Sherrard, Cambridge, 1993.
- Corbin, Henry. ***Creative Imagination of the Sufism of Ibn 'Arabi***. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Corbin, Henry. From Hieddeger to Suhrawardi: an Interview with Philipe Nemo, trans. R. Taher & M. Darwish.
هذا الحوار أجراه كوربان مع إذاعة فرنسا-الثقافة، ونشرته مجلة الاستغراب، الخريف، العدد 16، ص ص. 33-34.

- Earl, William. "Phenomenology of Mysticism". ***The Monist***. vol. 59, No. 4, The Philosophy of Mysticism (1976) pp. 519-531.
- Fakhry, Majid. "Three Varieties of Mysticism in Islam". ***International Journal of Philosophy of Religion***. Vol. 2. No. 4. (1971). pp. 193- 207.
- Gardet, L. "Ḥāl and maḳām in Taṣawwuf". ***Ency. of Islam***. 2nd Ed.
- Gardet, L. *Hal*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Gardet, L. *Dhikr*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Goldziher, Ignaz. ***Introduction to Islamic Theology and Law***. Tr. Andras and Ruth Hamori. Princeton & New Jeresy: Princeton University Press, 1981.
- Gordon, Ruth M. "Has Mysticism a Moral Value?". ***International Journal of Ethics***, vol. 31, No. 1, (1920) pp. 66-83.
- Grill, Denis. "*Adab* and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabi". In ***Muhyiddin Ibn 'Arabi A Comparative Volume***. Eds. Stephen Hirtenstein & Michael Tiernan. (1993) pp. 228-263.
- Hart, Kevin. ***The Trespass of the Sign***. Cambridge: Cambridge University press, 1989.
- Hartshorne, Charles. "Mysticism and Metaphysics". ***The Monist***. vol. 59, No. 4, The Philosophy of Mysticism (1976) pp. 463-469.
- Heath, Peter. "Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches". ***Arabica***. T. 36, Fasc. 2 (1989) pp 173-210.
- Hoffman, Valerie J. "Annihilation in the Massenger of God: The Development of a Sufi Practice". ***International Journal of Middle East Studies***. Vol. 31, No, 3 (1999) pp. 351-369.
- Howell, Julia. ***Sufism in the Modern World***. Oxford University Press: Oxford Islamic Studies Online.
- Hodgson, Marshall G. S. ***The Venture of Islam***. 3 vols. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974.
- Homerin, Th. Emil. ***From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Farid, His Verse and His Shrine***. Colombia: University of South Carolina Press, 1994.
- Izutsu, Toshihiko. ***A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism***. 2 vols. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966-1967.
- Izutsu, T. ***The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam***. Ashland: White Cloud Press, 1994.
- Jawad A. Mojaddidi, "Legitimizing Sufism in Al-Qushayri's "Risala"". ***Studia Islamica***. 90 (2000) pp. 37-50.
- Katz, Jonathan. "Visionary Experience, Autobiography, and Sainthood in North African Islam". In ***Princeton papers in Near Eastern Studies***. 1 (1991) pp. 85-118.
- Katz, Steven. "Language, Epistemology, and Mysticism". In ***Mysticism and Philosophical Analysis***. Ed. Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1978, pp. 22-74.

- Knysh, Alexander. "'Orthodoxy' and 'Heresy' in Medieval Islam: An Essay and Reassessment". In ***The Muslim World***, 83 (1993) pp. 48-67.
- Knysh, Alexander D. ***Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition, The Making of a Polemical Image in Medieval Islam***. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Knysh, Alexander D. ***Islamic Mysticism: A Short History***. Leiden: Brill NV, 2000.
- Knysh, Alexander. ***Islamic Mysiticism: A Short History***. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.
- Landolt. H. *Wuḏjūd*. ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Laude, Patrick. ***Pathways to an Inner Islam (Massignon, Corbin, Guenon, Schuon)***. Albany NY: State University of New York Press, 2010.
- Lyman, Eugene W. "Mysticism, Reason, and Social Idealism". ***The Journal of Religon***. vol. 8, No. 2 (1928) pp. 169-187.
- Morris. J Winston. "How to Study the *Futuhat*: Ibn 'Arabi's Own Advice". In ***Muhyiddin Ibn 'Arabi, A Comparative Volume***. Eds. Stephen Hirtenstein & Michael Tiernan. (1993) pp. 73-89.
- Morris. J Winston. "Ibn 'Arabi and His Interpretations". In ***Journal of the American Oriental Society***. 106/3 (1986) pp. 539-564, 106/4 (1986) pp. 733-756, 107/1 (1987) pp. 101-120.
- Morris. J Winston. "Ibn 'Arabi's 'Esotericism' The Problem of Spiritual Authority". In ***Studia Islamica*** 71 (1990) pp.37-64.
- Morris. J Winston. "The Spirtual assension: Ibn 'Arabi and ***mi'raj***". In ***Journal of the American Oriental Society***. 107 (1987) pp. 629-652.
- MacDonald, D.B. *Hakk*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Massignon, Louis, ***The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam***. 4 vols. Trans. Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, L. & Chittic W. *Tasawwuf*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Massington. L. Radtke B. Chittick W.C. Jong F. Zarcone Th. Ernst C. Aubin F. Hunwick J.O. *Taṣawwuf*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- May Todd. ***Gilles Deleuze: An Introduction***. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Melchert, Christopher. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal". ***Arabica***. T. 44. Facs. 2. (1997). pp. 234-253.
- Melchert, Christopher. "The Hanabila and the Early Sufis". ***Arabica***. T. 48, Fasc. 3 (2001) pp. 352-367.
- Melchert, Christopher. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century". ***Studia Islamica***. No. 83 (1996) pp. 51-70.
- Moore, Asher. "Mysticism and Philosophy". ***The Monist***, vol. 59, No. 4, The Philosophy of Mysticism (1976) pp 493-506.

- Nasr, Seyyed Husain. ***An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine: Conceptios of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, Biruni and Ibn Sina***. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Husain. ***Sufi Essays***. London: Allen and Unwin, 1972.
- Nettler, Ronald L. ***Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets***. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003.
- Nicholson, Reynold A. "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, With a List of Definitions of the Term "Sufi" and "Tasawwuf", Arranged Chronologically". ***The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*** (1906) pp. 303-348.
- Netton, Ian Richard. ***Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of The Brethern of Purity***. London and Boston: Allen and Unwin, 1982.
- Netton, Ian Richard. "Theophany as Paradox: Ibn al-'Arabi's Account of al-Khadir in His *Fusus al-Hikam*". In ***Journal of Muhayddine Ibn 'Arabi Society***. 11 (1992) pp. 11-22.
- Nicholson, Reynold A. ***Studies in Islamic Mysticism***. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Sirriyeh, Elizabeth. ***Sufi Visionary of Ottoman Damascus, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731***. London & New York: Routledge Curzon, 2005.
- Oslon, Alan M. "Jaspers's Critique of Mysticism". ***Journal of the American Academy of Religion***. Vol. 51, No. 2 (1983) pp. 251-266.
- Pagani, Samuela. Chapter: "Ibn 'Arabī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and the Political Functions of Punishment in the Islamic Hell". Book Title: ***Locating Hell in Islamic Traditions***. Ed. Christian Lange. Brill: 2016.
- Rahman, Fazlur. "Baka' wa Fana". ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Rahman, Fazlur. ***Islam***. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. ***Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodox***. London: Allen & Unwin, 1958.
- Reinert, B. Sarī al-Saḳaṭī. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Ritter. H. Abu Yazid (Bayazid) Tayfur b. Isa b. Surushan al-Bistami. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Rosenthal, Franz. "Ibn 'Arabî Between 'Philosophy' and 'Mysticism' ". ***Oriens*** 31 (1988) pp. 1–35.
- Rosenthal, Franz. ***The Classical Heritage in Islam***. Tr. Emil and Jenny Marmorstein. London: Routledge & Kegan Paul. 1965.
- Schimmel, Annemarie. ***Deciphering of the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam***. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Schimmel, Annemarie. "Mystical Poetry in Islam: The Case of Mualana Jalaladdin Rumi". ***Relgion and Literature***. (1988) Vol. 20. No. 1. pp. 67-80.

- Schimmel, Annemarie. "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam". ***Die Welt des Islam***. vol. 2, Issue 2 (1952) pp. 112-125.
- Sells, Michael A. (Editor, Translator, and Introduction) ***Early Islamic Mysticism*** New York: Paulist Press, 1996.
- Sirriyeh, Elizabeth. ***Sufi Visionary of Ottoman Damascus, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi 1641-1731***. London & New York: Routledge Curzon, 2005.
- Smith, Margaret. ***An Early Mystic of Baghdad: A Study of Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi***. London: The Sheldon Press, 1935.
- Smith Margaret. Dhu 'l-Nūn, Abu 'l-Fayḍ. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Smith Margaret. Rābi'a al- 'Adawiyya al-Ḳaysiyya. ***Encyc. Of Islam***. 2nd Ed.
- Shehadi, Fadlou. ***Ghazali's Unique Unknowable God, a Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's Views as Utterly Unique and Unknowable***. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- Stepaniants, Marietta. ***Sufi Wisdom***. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Takeshita, Masataka. ***Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect man and its Place in the History of Islamic Thought***. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.
- Trimingham, J. Spencer. ***The Sufi Order in Islam***. Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- Urvoy, D. *Wara'*. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Vincent J. Cornell, "The All-Comprehensive Circle (*al-Ihata*): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sab'in". In ***Sufism and Theology***. Ed. Ayman Shihadeh. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Voll, John O. "Neo-Sufism: Reconsedration Again". ***Canadian Journal of African Studeis***. Vol. 42, No. 2/3 (2008) pp. 314-330.
- Wainwright, William J. "Morality and Mysticism". ***The Journal of Religious Ethics***. vol. 4, No. 1 (1076) pp. 29-36.
- Watt, W. Montgomery. ***The Formative Period of Islamic Thought***. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Watt, W. Montgomery. ***A History of Islamic Spain***. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.
- Watt, W. Montgomery. ***Islamic Philosophy and Theology***. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Yalaoui, M. al-Tilimsānī. ***Encycl. Of Islam***. 2nd Ed.
- Zavota, Gina. "Plotinus' "Reverse" Platonism: A Deleuzian Response to the Problem of Emanation Imagery". The Book Title: ***Contemporary Encounter with Ancient Metaphisics***. Eds Abraham Jacob Greenstine & Ryan J. Johnson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.